

PJ5208
.E6H7



Division PJ5208
Section .E6H7

THE BRITISH ACADEMY



Une Communauté Judéo-Araméenne
à Éléphantine, en Égypte, aux
VI^e et V^e siècles av. J.-C.

par
A. van Hoonacker

Docteur en Théologie, Professeur d'Hébreu et d'Ancien Testament
à l'Université de Louvain

The Schweich Lectures

1914

London

Published for the British Academy
By Humphrey Milford, Oxford University Press
Amen Corner, E.C.

1915



Digitized by the Internet Archive
in 2019 with funding from
Princeton Theological Seminary Library

PRÉFACE

LORSQUE vers la fin du mois de novembre dernier j'eus l'honneur d'être invité, de la part du Président et du Bureau de la *British Academy*, à faire les *Schweich Lectures* pour l'année 1914¹, je songeai aussitôt, comme sujet à traiter, aux papyrus araméens d'Éléphantine. Nul problème ne me semblait présenter à la fois plus d'actualité, plus d'importance, et plus d'harmonie avec le but de l'institution des *Schweich Lectures*, que celui qui a été soulevé, au cours de ces dernières années, touchant la communauté des serviteurs du Dieu d'Israël, groupée autour de son temple de 'Jahô', déjà dès le vi^e siècle avant notre ère, près de la première cataracte du Nil. Les documents inestimables qui nous ont révélé l'existence et l'histoire de cette communauté ont provoqué partout un immense intérêt. Les innombrables articles et publications de tout genre qui leur ont été consacrés forment une 'littérature' si vaste, que j'ai dû renoncer, vu les circonstances anormales au milieu desquelles j'avais à travailler, à réunir les éléments d'un aperçu d'ensemble qui ne fût pas trop insuffisant. Et ce n'est pas seulement par le nombre des publications que cette littérature se distingue. Les plus grandes autorités en matière d'archéologie et d'épigraphie sémitiques l'ont enrichie de leurs travaux; les égyptologues les plus distingués y ont apporté leur contribution. D'autre part on n'a guère vu se produire, en cette occasion, de ces manifestations étrangères à l'esprit de recherche scientifique comme les trouvailles sensationnelles en provoquant souvent, de la part de personnes plus soucieuses de faire du bruit que de servir la vérité.

Dans le titre donné à mes *Lectures*, j'ai appelé les serviteurs de Jahô à Éléphantine une communauté *judéo-araméenne*, au lieu de m'en tenir à la formule reçue de 'communauté juive', en usage dans nos documents eux-mêmes, où il est à diverses reprises question de l' 'armée juive'. En me servant d'une expression nouvelle et plus obscure, je ne me suis pas seulement laissé guider par la considération de la langue dans laquelle les documents sont écrits, ni par celle de l'épithète d'*Araméens* donnée couramment dans les papyrus, à côté de celle de *Juifs*, aux membres de la communauté. J'ai surtout tenu à

¹ Les Conférences eurent lieu le 28 janvier, le 1^{er} et le 4 février 1915, à Londres.

marquer dès l'abord ma conviction que le groupe des fidèles de Jahô à Éléphantine ne se composait pas exclusivement de Juifs proprement dits. L'étude des documents m'avait en effet conduit depuis quelque temps déjà à la conclusion, exposée et défendue dans ces Conférences, que l' 'armée' ou communauté soi-disant 'juive' était formée, pour une très notable fraction, par des éléments samaritains.

Beaucoup de difficultés auraient été évitées, ou traitées avec plus de réserve, et certaines théories hâtives, qui eussent dû, à la vérité, par leur caractère déconcertant, servir d'avertissement à leurs auteurs eux-mêmes, n'auraient pas été risquées, si l'on avait envisagé plus tôt, au moins à titre d'hypothèse, la donnée d'une situation de ce genre. Il est vrai, d'autre part, que tel problème, déjà très obscur à cause du manque de renseignements précis et par suite de la multiplicité indéfinie des possibilités à considérer en vue d'explications même simplement provisoires ou probables,¹ en apparaîtra encore plus compliqué, le champ ouvert aux suppositions et conjectures se trouvant considérablement élargi.

Un livre de M. Édouard Naville ne peut manquer d'être riche en

¹ Voir, par exemple, pour la concordance des calendriers *égyptien et hébreu* (ou éventuellement *samaritain*, ou *babylonien*?) mis en œuvre simultanément dans la datation des contrats d'Éléphantine, l'article de J.-B. Chabot : *Les papyrus araméens d'Éléphantine sont-ils faux?* (dans le *Journal Asiatique*, Paris, 1909 ; pp. 515-22). Voici énumérés, les uns en regard des autres, les noms des douze mois égyptiens et babyloniens (ces derniers adoptés par les Juifs à partir de la captivité) :

<i>Égyptiens.</i>	<i>Babyloniens.</i>	<i>Égyptiens.</i>	<i>Babyloniens.</i>
Thoth	Tishri	Phamenôth	Nisan
Paophi	Marcheshvan	Pharmuthi	Ijjar
Athyr	Chisleu	Pachons	Siwan
Choiak	Tebeth	Payni	Tammouz
Tybi	Shebat	Epiphi	Ab
Mechir	Adar	Mesore	Elul

On se rendra compte de l'extrême complication du problème de la concordance de ces calendriers, au cours du v^e siècle av. J.-C., à Éléphantine, en considérant le tableau suivant des correspondances établies entre les jours des mois, en différentes années, dans nos papyrus :

D'après Sayce-Cowley A : en 471 (470?)	le 18 Elul = le 28 Pachons
B : en 464	le 18 Chisleu = le 7 Thoth
C-D : en 459	le 21 Chisleu = le 1 Mesore
D'après Sachau, pap. 28 : en 456	le 7 Chisleu = le 4 Thoth
D'après Sayce-Cowley E : en 446	le 3 Chisleu = le 10 Mesore
F : en 440	le 14 Ab = le 19 Pachons
G : en 440	le 26 (?) Tishri = le 6 Epiphi
H : en 420	Elul = Payni
J : en 416	le 3 Chisleu = le 12 Thoth
K : en 410	le 24 Shebat = le 9 Athyr

informations intéressantes et précieuses. Tel est aussi le cas pour les pages qu'il a publiées sous le titre *Archéologie biblique*.¹ Mais la thèse principale soutenue dans cet ouvrage, touchant la langue originale dans laquelle les livres de l'Ancien Testament auraient été composés, n'aura que peu de succès parmi les biblistes. Nous ne pouvons en considérer ici que le côté par où elle entre en contact avec les papyrus d'Éléphantine. A la page 161, M. Naville écrit : 'Les papyrus d'Éléphantine nous ont appris ces deux faits de la plus haute importance : les Israélites apportèrent en Égypte leur culte . . . ; ils y introduisirent aussi leur langue, qui n'était pas l'hébreu, mais l'araméen. Cette langue était en usage parmi les Juifs d'Éléphantine, telle est la découverte qui provoqua une aussi grande surprise que celle des tablettes de Tell el Amarna . . .' Et plus loin encore (p. 190) : 'A l'époque d'Ézéchias, l'araméen s'était déjà répandu en Palestine parmi les personnes cultivées . . . Aussi devons-nous admettre que les Juifs en s'établissant en Égypte apportèrent avec eux l'araméen, la langue qu'ils écrivaient déjà dans leur pays natal, et non seulement la langue écrite, l'idiome littéraire, mais celle dont ils usaient dans la vie de tous les jours, puisque les 'ostraca' étaient aussi écrits en araméen.'

Du moment que l'on suppose que tous les éléments de la communauté d'Éléphantine descendaient d'ancêtres judéens, l'on sera en effet amené assez naturellement à cette conclusion, que déjà avant la captivité de Babylone l'araméen était la langue usuelle à Jérusalem, celle dont les Juifs 'usaient dans la vie de tous les jours'. Et comme il est certain que les colons militaires, mercenaires de l'Égypte, n'auront pas, généralement, appartenu aux classes supérieures de la société, il faudra entendre la conclusion en ce sens, que l'araméen était, dès avant 586, la langue usuelle de *tout le monde* à Jérusalem. La distinction entre 'patois' et 'langue littéraire', sur laquelle M. Naville insiste assez souvent, et qui est d'ailleurs parfaitement légitime en soi, ne sera plus d'aucune importance pratique pour l'appréciation des rapports entre 'le judaïque' et 'l'araméen' en Judée, vers l'an 600 av. J.-C.

Dans ces conditions, et même abstraction faite des conséquences extrêmes qui découleraient des observations de M. Naville, on comprendrait très bien que les prophètes eussent composé et écrit leurs discours en araméen. On comprendrait aussi que les documents plus anciens de la Bible, supposés écrits primitivement en cunéiformes sur tablettes, eussent été, au jugement de M. Naville, traduits par Ezra en araméen, non pas en hébreu ou juif (p. 200). Mais il y a d'autres choses que l'on ne comprendra plus.

¹ En sous-titre : *L'Ancien Testament a-t-il été écrit en hébreu ?* (traduit de l'anglais par A. Segond).

On ne comprendra guère, par exemple, pourquoi la Loi, traduite désormais en araméen par Ezra et lue publiquement en cette langue (Néh. viii), avait besoin, d'après M. Naville, d'être retraduite et expliquée au peuple, qui est censé cette fois n'avoir compris que le 'judaique' ou hébreu, et cela vers l'an 440, un siècle après la fin de la captivité de Babylone (p. 196). L'araméen, qui aurait fait de si rapides progrès en Judée, grâce à l' 'invasion assyrienne', depuis Ézéchiass jusqu'à l'époque de l'émigration des colons d'Éléphantine (p. 190), devait avoir évolué à rebours avec une rapidité non moins grande depuis l'émigration pour Éléphantine jusqu'à Ezra, malgré l'intervalle passé en exil au milieu d'un peuple parlant araméen.

On ne comprendra pas davantage comment le 'judaique' ou hébreu, qui, à l'époque d'Ezra, n'aurait été encore toujours qu'un patois inutilisable comme langue écrite, serait tout à coup, et après une diffusion de plus en plus étendue et profonde de l'araméen, devenu une langue littéraire comme celle que nous admirons dans notre Bible, à l'époque où se fit la traduction des livres sacrés en cette langue, savoir à l'époque de l'ère chrétienne (p. 217), alors que l'hébreu n'existait plus même comme patois.

On ne comprendra plus comment, après avoir eu besoin à l'époque d'Ezra d'un targum hébreu pour l'intelligence du texte araméen, les Juifs en vinrent bientôt après à avoir besoin de targums araméens pour comprendre le texte hébreu. Pourquoi ne s'en serait-on pas tenu au texte araméen ? Et ce texte araméen, qu'est-il devenu ?

L'idée étrange que les documents de l'Ancien Testament auraient reçu leur forme hébraïque à une seule et même époque, et à un moment où l'hébreu avait cessé d'être une langue populaire, méconnaît les preuves multiples et manifestes de l'originalité puissante du style de leurs auteurs, en même temps que du développement historique et vivant de la langue dont ils nous offrent les jalons. Il n'est pas possible d'admettre un seul instant que l'hébreu littéraire d'Osée et d'Isaïe soit du même temps et du même milieu que celui de la Mishna, ou même de l'Ecclésiaste.

Le point de départ de toute l'exposition de M. Naville est une affirmation équivoque et qui manque de base solide. Ce que nous savons des relations entre les Assyriens et les Juifs à l'époque d'Ézéchiass ne prouve en aucune façon qu'à cette époque 'l'araméen s'était déjà répandu en Palestine parmi les personnes cultivées'. A supposer que le message envoyé par Sennachérib à Ézéchiass (2 Rois xix. 14) fût en araméen — ce qui n'est pas certain, puisque le Rabšaque assyrien parlait hébreu (2 Rois xviii. 26) — tout ce qu'on en pourrait conclure, c'est que Sennachérib avait pensé à bon droit qu'Ézéchiass

et ses ministres étaient capables de *lire* l'araméen. Lorsque de leur côté les ministres d'Ézéchias prient l'envoyé de Sennachérib de parler en araméen (loc. cit.), ' parce que, *eux*, ils comprennent cette langue ', et ' de ne pas leur parler en juif aux oreilles du peuple qui se trouve sur le mur ', 1° ils constatent que l'envoyé assyrien parle en ' judaïque ', qui devait donc être autre chose qu'un obscur patois ; 2° ils supposent que l'envoyé assyrien est naturellement à même de parler araméen, ce que l'envoyé aurait donc pu faire sans peine ; 3° ils jugent bon, quant à eux-mêmes, de lui faire remarquer avec insistance, et comme une chose dont il pouvait ne pas se douter, qu'eux ils ' comprennent ' cette langue, qui n'est donc pas censée s'être déjà répandue à Jérusalem ; 4° *ils signifient très clairement qu'en effet le peuple assemblé sur le mur ne la comprend pas.* Y a-t-il la moindre raison de soupçonner que sur le mur il n'y avait que des représentants de la populace, ou des classes les plus inférieures de la société, ne parlant et n'entendant que le ' patois ' de Jérusalem ou de la banlieue et n'ayant aucune connaissance de la langue littéraire en usage ? Du récit du deuxième livre des Rois on conclura qu'à l'époque d'Ézéchias, vers l'an 700 av. J.-C., l'araméen ne s'était pas encore répandu en Judée, même parmi les personnes cultivées, et qu'il s'en fallait de beaucoup. Isaïe ne se sera pas exprimé et n'aura pas écrit ses discours en araméen pour un public qui ne l'aurait pas compris. Sa langue littéraire était, non pas sans doute ce que M. Naville appelle parfois ' l'hébreu carré ', ce qui signifie une forme en effet plus récente de l'écriture, mais ' le juif ', la langue de Canaan (Is. xix. 18), que le Rabšaque assyrien avait jugé valoir la peine et trouvé le moyen d'apprendre et dont il éprouvait le besoin de se servir pour être entendu. La ressemblance même entre l'araméen et l'hébreu offre une donnée de plus contre la thèse de M. Naville. Cette ressemblance est telle que si l'araméen avait été la langue littéraire à Jérusalem à l'époque d'Ézéchias, tout le monde y aurait ' compris ' cette langue, tout comme le public de Genève comprenait le français littéraire à l'époque où fut composé le chant national en patois local (Naville, p. 16). Le fait qu'en général on ne ' comprenait ' pas même l'araméen à Jérusalem, au temps d'Ézéchias, prouve qu'il n'y était pas la langue écrite.

Il est inutile d'ajouter que rien ne nous autorise à supposer que d'Isaïe à Jérémie une modification sensible se soit introduite à cet égard dans les usages littéraires du peuple juif ; ou que Jérémie se soit livré au singulier caprice d'écrire lui-même dans une langue en usage parmi ces conquérants dont il prédisait à son auditoire de Jérusalem qu'il ne les comprendrait point (v. 15).

Si les papyrus et ostraka que nous a légués la communauté

d'Éléphantine sont tous araméens, il faudra expliquer ce fait remarquable, et que M. Naville a bien fait de mettre vivement en lumière, par d'autres considérations que celle qui consiste à faire de l'araméen la langue usuelle des Juifs dès avant la captivité de Babylone.

Déjà dans la première de mes Conférences le lecteur verra que ce problème concernant la langue se pose à la fois pour bien d'autres particularités caractéristiques, d'ordre social et civil, et même d'ordre littéraire, que les papyrus nous ont révélées au sujet de la communauté d'Éléphantine, et qui toutes accusent des affinités, au moins indirectes, avec la Babylonie. Ce sont des Samaritains, représentants d'une population semi-babylonienne, qui apportèrent avec eux l'araméen dans la Haute-Égypte.

La seconde Conférence est consacrée spécialement au temple de Jahô à Éléphantine. L'examen des circonstances dans lesquelles le sanctuaire fut détruit, puis surtout l'étude des rapports à établir entre cette institution et les lois du Pentateuque, touchent à des problèmes d'histoire et d'exégèse critique très intéressants. En considérant l'attitude de dédain absolu que le grand prêtre et le clergé de Jérusalem opposèrent à la requête des 'frères' d'Éléphantine en un temps d'extrême détresse, le lecteur sera amené à reconnaître qu'il devait y avoir entre Jérusalem et Éléphantine d'autres sujets de griefs et motifs d'antipathie que la seule existence du temple de Jahô près de la frontière éthiopienne. Les prêtres de Jérusalem ne traitèrent pas, plus tard, le temple de Léontopolis avec tant de dureté. Ici encore la présence des éléments samaritains au sein de la colonie pourra paraître à plus d'un une donnée digne de retenir l'attention.

La troisième Conférence traite d'abord de 'Jahô', le nom sous lequel le Dieu d'Israël était connu à Éléphantine. Elle expose ensuite une appréciation relative aux autres divinités dont le culte y était associé, dans une certaine mesure, à celui de Jahô. L'influence de l'élément samaritain nous apparaîtra à cette occasion avec une précision toute particulière.

Il est inutile d'entrer ici dans plus de détails touchant l'objet de notre étude. Le sommaire analytique en fournira au lecteur un aperçu complet.

A. v. H.

CAMBRIDGE,
le 25 mars, 1915.

SOMMAIRE ANALYTIQUE

LECTURE I pp. 1-37

Les collections de papyrus araméens d'Éléphantine publiés par Sayce-Cowley et par Sachau, p. 1 ss. — Époque et milieu d'origine des documents, 3. — Communauté judéo-araméenne d'Éléphantine-Syène, noms hébreux des membres, 3 ; — culte et temple de Jahô depuis avant Cambyse, 3 s. — Importance d'Éléphantine au point de vue commercial, 4 ; — religieux, 5 ; — militaire, 5 s. — Les Judéo-Araméens font partie d'une colonie de mercenaires étrangers, 6, — dont les documents font connaître l'organisation militaire, 6-8, — judiciaire et administrative, 8-9. — Organisation propre de la communauté judéo-araméenne, 10-11 ; — situation économique et occupations des membres, 11 s. — Analyse des actes Sayce-Cowley, 12-14. — Traits caractéristiques des contrats, 14-15.

En regard de la communauté d'Éléphantine, il n'est pas exact tout d'abord que la *communauté de Jérusalem* après l'exil fut reconstituée au milieu du v^e siècle av. J.-C. par l'introduction du 'Code sacerdotal', 15 ss. — Silence du C. S. sur les mariages mixtes, 16. — Indices de l'importance pratique ou de l'actualité du Deutéronome après l'exil, 17 ; — l'autel national, 17. — La Pâque à Éléphantine en l'an 419, 17 s. — Le C. S. avant l'exil : Ézéchiël, 19 ; — le lieu du culte d'après le C. S., 19 ; — les dîmes, 19 ; — autonomie nationale d'après le C. S., Urîm et Tummîm, 20.

Accentuation du particularisme traditionnel après l'exil, un effet des circonstances historiques, 20 ; — lutte contre l'élément étranger sous Zerubbabel, 21, — plus tard, notamment sous Néhémie, 21 s. ; — double œuvre de Néhémie, les mariages mixtes, 22. — Lecture de la Loi (Néh. viii), 22 s. — Réforme d'Ezra, 23.

Usages de la *communauté d'Éléphantine* : prêts à intérêt, 24. — Mélange avec les païens, mariages mixtes, 24 s. — Affinités avec la Babylonie, noms babyloniens, 25 ; — forme et style des contrats, 25 s. ; — droit matrimonial, 26-28 ; — situation juridique de la femme, 28 s. ; — langue et écriture, 29 s.

Emploi exclusif de la langue araméenne, 30-32.

Documents d'ordre littéraire : version araméenne de l'inscription de Béhistoun, 32. — Texte araméen du livre de la Sagesse d'Ahiqar, 32 ss. : — donnée traditionnelle de ce livre, sa diffusion dans l'antiquité, 33 ; — allusions dans le livre de Tobie, 34 ; — parties conservées dans les papyrus d'Éléphantine, 34 s. ; — époque de la composition, notoriété dans le monde grec et origine babylonienne du livre, 35-36 ; — particularités du texte d'Éléphantine, 36-37.

LECTURE II pp. 38-66

Signes et causes de dispositions hostiles entre Égyptiens et Judéo-Araméens, 38. — Vénalité des fonctionnaires perses, 38 s. — Attitude suspecte de certains Juifs influents en Égypte, 39-40. — Catastrophe de l'an 17 de Darius II : le temple de Jahô détruit, 40. — Lettre de Jedonja à Bagohi, 40-43. — Notes sur quelques points de détail : Bagohi et Jehohanan, 43 ; — les fils de Sin-uballit, 43 s. ; — 'Awstan, frère de 'Anani, 44.

Les événements de l'an 17 de Darius : absence du satrape Aršam, 44 s. — Situation embrouillée qu'Aršam trouva à son retour : les serviteurs de Jahô s'étaient vengés, 45 ss. ; — récriminations de la part des Égyptiens, 46 ; — les Judéo-Araméens se défendent ; papyrus Euting, 46 s. — Les gens d'Éléphantine ne demandent pas à Bagohi l'autorisation directe de bâtir, 47 s. ; — ils demandent et avaient demandé dès l'abord des lettres de recommandation, 48 ; — ces lettres devaient leur servir à prouver la légitimité de leur temple, 49. — Réponse orale de Bagohi, 49 ; — restriction mise par Bagohi à son avis favorable, 50. — Les Judéo-Araméens semblent avoir, en vain, offert d'accepter la solution proposée, 50 s. — Nouvelles persécutions ? 51.

Le nom יְהוֹשֻׁעַ désigne un temple proprement dit, 52 ; — étymologie et signification précise du nom, 52 s. — Conjectures sur la disposition architecturale du temple de Jahô, 53 s.

Problème soulevé par le culte célébré à Éléphantine au point de vue des institutions de l'Ancien Testament, 54. — Diverses solutions proposées, 55 s. — Les gens d'Éléphantine ne se conduisent pas en schismatiques, 55. — Il est inexact que leur temple n'était pas un lieu de sacrifices, 56 ; — ou que la législation sur l'unité de sanctuaire n'était pas encore censée obligatoire, 56. — Ce n'est pas une solution satisfaisante de prétendre que le temple datait d'avant 622, date de la réforme de Josias, 56 ss. ; — car bien que le temple puisse avoir été bâti quelque temps avant Cambyse, 56, — on ne peut pas reculer son origine si loin dans le passé, 57 ; — et d'ailleurs il s'agissait en 410-407 av. J.-C. de sa reconstruction, 57. — De plus, il n'est pas exact que la législation sur l'unité de sanctuaire date de la réforme de Josias : les lois du Pentateuque sur ce sujet, 57-59. — La législation ' sacerdotale ' était connue à Éléphantine, 59. — Les lois sur l'unité de sanctuaire n'avaient en vue que le pays de Canaan, 60 s. — Mais les sacrifices en terre païenne étaient irréguliers pour une autre raison, 61 s. — Cette observation explique l'attitude des divers partis qui entrent en scène à l'occasion des affaires d'Éléphantine, 63. — Le temple de Léontopolis, 63-66.

LECTURE III pp. 67-85

Le nom divin יהוה n'est pas à lire *Jahva*, 67 s., — mais *Jahou*, ou plus probablement *Jahô*, 68. — *Jaô*, nom du Dieu des Juifs d'après les anciens, 68 s. — Les noms *Jahou*, *Ja*, en usage aussi chez d'autres peuples, 69. — *Jahou*, *Jah* (*Ja*) ne sont pas des formes écourtées du tétragrammaton, 69 s., — mais celui-ci est un développement artificiel de *Jahou*, 70 ; — non pas comme une forme nominale au pluriel, 70, — mais comme une forme artificielle de l'imparfait du v. יהיה , 70 ss. — Ex. iii. 13 ss., 71 s. — Le nom *Jahvèh*, à raison de son caractère purement officiel et littéraire, finit par tomber en désuétude, 72 s.

A côté de Jahô d'autres dieux étaient honorés à Éléphantine, 73 s., — mais pas au même titre, ni de la même manière que Jahô, 75. — Ašim-Béthel et 'Anath-Béthel associés à Jahô, 75 s. — 'Baals' et 'Aštarôth' inconnus à Éléphantine, 77. — Les dieux que les Judéo-Araméens honoraient à côté de Jahô sont inconnus dans l'antiquité hébraïque, 77 ss. — 'Anath (et la 'Reine du ciel'), 77 s. ; — Béthel et Haram, 78 ; — Ašm (Ašima), 79. — Les dieux en question sont d'origine syro-babylonienne, 80 s. — Leur culte fut apporté à Éléphantine par les ancêtres d'une partie de la colonie, 81. — Origine samaritaine d'un grand nombre de colons, 82-85.

UNE COMMUNAUTÉ JUDÉO-ARAMÉENNE
A ÉLÉPHANTINE, EN ÉGYPTÉ, AUX
VI^e ET V^e SIÈCLES AV. J.-C.

I

DANS la seconde des Conférences par lesquelles il inaugurerait si brillamment, en 1908, les Schweich Lectures,¹ le regretté professeur S. R. Driver, de renommée mémoire, signalait l'importance et indiquait brièvement le contenu des magnifiques papyrus araméens d'Éléphantine, acquis à Assouan, en 1904, par Mr. Robert Mond et Lady W. Cecil, et publiés en 1906, avec le plus grand soin, et avec un luxe qui faisait honneur à la munificence de Mr. Robert Mond, par Sayce et Cowley.² Ces papyrus sont des documents ou actes légaux, relatifs aux biens et intérêts d'une famille judéo-araméenne d'Éléphantine au cours de trois générations. Ils étaient au moment de leur découverte en parfait état de conservation, encore enroulés et entourés de leurs bandelettes scellées ; ils portaient inscrite sur le dos des rouleaux l'indication de la nature ou du contenu des actes. Driver insistait en même temps sur 'la surprise encore plus grande' qu'Éléphantine venait de causer au public. O. Rubensohn, dans une campagne d'exploration à Éléphantine, de décembre 1906 à février 1907, avait trouvé, sous d'anciennes ruines de maisons, tout près de l'endroit d'où

¹ *Modern Research as illustrating the Bible* (The Schweich Lectures, 1908), London, 1909, p. 27 ss.

² *Aramaic Papyri discovered at Assuan*, edited by A. H. Sayce, with the assistance of A. E. Cowley, and with appendices by W. Spiegelberg and Seymour de Ricci, London, A. Moring, 1906. — Les papyrus sont marqués, suivant l'ordre chronologique, par les lettres de l'alphabet, depuis A jusqu'à L (pour ce dernier la date manque). Le papyrus A est à la Bodléienne d'Oxford qui en avait fait l'acquisition. B-K, achetés à Assouan par Lady Cecil et R. Mond, sont déposés au musée du Caire ; L, déjà acquis à Éléphantine par Sayce, pendant l'hiver de 1901, et publié une première fois par Cowley dans les *PSBA.* de 1903, se trouve à la Bodléienne d'Oxford. Les planches qui accompagnent l'édition sont une reproduction en héliogravure d'après des photographies prises au Caire, sauf pour A et L dont les originaux ont servi. L'édition comprend aussi des ostraka (M-Q) et une transcription en caractères hébreux ordinaires de deux textes, dont le papyrus Euting de Strasbourg.

provenaient aussi les documents de R. Mond et Lady Cecil, des ostraka en grand nombre, et surtout une collection considérable de papyrus araméens, les uns en bon état de conservation, les autres à l'état de fragments.¹ Dans une campagne subséquente, F. Zucker fit de nouvelles trouvailles, mais de moindre importance. Ces documents étaient originaires de la même époque et du même milieu que ceux de l'édition anglaise. Comme on le reconnut bientôt, c'est à cette même époque et à ce même milieu qu'appartenaient aussi le papyrus Sayce d'Oxford² et le papyrus Euting de Strasbourg.³ Les trésors exhumés par O. Rubensohn et F. Zucker furent envoyés à Berlin. Le public ne tarda pas à être renseigné sur leur extrême valeur au point de vue de l'histoire du peuple hébreu. Déjà en 1907 Ed. Sachau en publiait trois pièces⁴ dont l'apparition fit grande sensation et provoqua aussitôt une avalanche de commentaires.⁵ Depuis ce moment le travail de reconstitution de beaucoup de pièces réduites en fragments, auquel Hugo Ibscher s'employa de la manière la plus méritoire, et le déchiffrement avancèrent à grands pas. En 1911 Ed. Sachau publiait l'ensemble des documents araméens exhumés à Éléphantine par O. Rubensohn et F. Zucker.⁶

Les documents sont répartis dans l'édition de Sachau en six groupes : 1° Messages et lettres de caractère public ou privé (pl. 1-16) ; 2° listes de noms de personnes (pl. 17-24) ; 3° documents légaux et actes relatifs à des règlements d'affaires, rentrant donc dans la catégorie des documents publiés par Sayce et Cowley (pl. 25-39) ; 4° documents d'ordre littéraire, comprenant d'abord une bonne partie d'une relation araméenne de l'histoire d'Aḥiqar (pl. 40-50) ; puis un fragment de récit (pl. 51) ; et enfin une version araméenne de l'inscription de Darius I^{er} à Béhistoun (pl. 52, 54-57) ; 5° des fragments divers

¹ Lire le *Bericht über die Ausgrabungen auf Elephantine in den Jahren 1906-1908*, dans la *Zeitschr. für Aegyptische Sprache* . . . , 1910, pp. 14-61.

² Voir plus haut, p. 1, n. 2.

³ Publié par Euting dans les *Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* (Paris) ; 1^{re} série, tome xi, 2^e partie. — Comp. Lidzbarski, *Ephemeris für semitische Epigraphik*, ii, p. 210 ss.

⁴ *Drei aramäische Papyrusurkunden aus Elephantine* (Abhandlungen der Berl. Akademie, 1907).

⁵ Comp. N. Peters, *Die jüdische Gemeinde von Elephantine-Syene und ihr Tempel* . . . , 1910, p. 7. — Pour la littérature, voir par ex. W. Staerk, *Die jüd.-aramäischen Papyri von Assuan sprachlich und sachlich erklärt*, 1907, pp. 3, 5 ; Id., *Aram. Urkunden zur Geschichte des Judenthums*, 1908 ; — Id., *Alte und neue aramäische Papyri* . . . , 1912, p. 73.

⁶ *Aramäische Papyrus und Ostraka aus einer jüdischen Militärkolonie*, . . . bearbeitet von Ed. Sachau ; mit 75 Lichtdrucktafeln. Leipzig, 1911.

(pl. 58-61) ; 6° Ostraka, inscriptions sur cruches et autres analogues (pl. 62-75).¹

* * *

Tous les papyrus, ceux de Sayce-Cowley comme ceux de Sachau,² appartiennent au cinquième siècle av. J.-C. et couvrent à peu près toute l'étendue de ce siècle, alors que l'Égypte était soumise à la domination perse. Si la lecture de Sachau était la vraie, le pap. 30 (pl. 30) de sa collection, qui offre un acte d'échange de biens, serait daté de l'an 27 de Darius, ce qui ne pourrait convenir qu'à Darius I^{er} (521-485), de sorte que la pièce se rapporterait à l'an 494 av. J.-C. Ce serait la plus ancienne. Mais il nous semble, comme à A. Ungnad³ et W. Staerk,⁴ que la lecture 27 n'est pas certaine. Le signe qui est censé représenter le chiffre 20 n'est pas clair ; à la rigueur on peut le prendre pour un trait simple, oblique, assez gros et légèrement érasé vers le haut, de sorte qu'il pourrait signifier, bien que sous une forme également irrégulière, le chiffre 10.⁵ L'an 17 conviendrait aussi au règne de Darius II (424-404), et si telle était la date du papyrus en question, le document le plus ancien serait à reconnaître dans Sach. pap. 25 (pl. 25), un acte daté de l'an 2 (ou 3) de Xerxès (donc de 483 ou 482 av. J.-C.). Le document le plus récent est Sach. pap. 35 (pl. 34), une reconnaissance de dette datée de l'an 5 d'Amyrtée, sans doute l'Amyrtée qui vers l'an 405 délivra l'Égypte du joug perse. Les papyrus de la collection Sayce-Cowley vont de l'an 14 de Xerxès à l'an 14 de Darius II (de 471 à 410).

Les documents proviennent d'une communauté judéo-araméenne qui était établie dans la ville de Jeb ou Éléphantine,⁶ située à l'extrémité méridionale de l'île du même nom, près de la première cataracte du Nil ; et dans la ville de Syène (Assouan), située en face sur la rive droite du fleuve. Les membres de la communauté, dont il est question dans les documents, y sont appelés tantôt *Juifs*, tantôt *Araméens*. Et chose à remarquer, en règle générale le même personnage sera éventuellement

¹ Les originaux des documents publiés par Sachau ont été partagés entre le Caire et Berlin. Voir Sachau, p. vi.

² Dans la suite le sigle S.-C. désigne la publication de Sayce-Cowley ; S. ou Sach., celle de Sachau.

³ *Aramäische Papyrus aus Elephantine*, Leipzig, 1911, p. 48.

⁴ *Alte und neue aramäische Papyri*, p. 61.

⁵ Notons à ce propos que les nombres, dans nos papyrus, sont représentés par des chiffres ; les unités par des traits verticaux (disposés par groupes de trois), les dizaines par des traits horizontaux recourbés vers le bas à droite ; vingt est figuré par un signe issu du redoublement du trait horizontal.

⁶ *Jeb* est le nom égyptien traduit en grec par *Éléphantine* (cp. Meyer, *Der Papyrusfund von Elephantine*, 1912, p. 7). Identité reconnue par Clermont-Ganneau.

appelé *Araméen* quand il est mis en rapport avec Syène, et *Juif* quand il est mis en rapport avec Jeb ou Éléphantine. Syène, chef-lieu de la province de Tašētres (תשטרס, = *canal du sud*), était le siège de l'administration civile; Jeb ou Éléphantine était plus spécialement le poste d'attache des soldats et la résidence du commandant supérieur de la garnison. Deux personnages, Jedonja et Maḥseja, dont le père était connu sous le nom égyptien d'Ašhor et le nom hébreu de Nathan, sont appelés *Araméens de Syène* quand ils figurent comme 'fils de Nathan' (S.-C., K, un acte dressé à Jeb), et *Juifs* quand ils figurent comme 'fils d'Ašhor' (H). Dans les papyrus A, E, F, G Maḥseja-bar-Jedonja est appelé *Araméen de Syène*; dans B, C, D le même Maḥseja figure comme *Juif de Jeb*. Cependant, dans le papyrus J, Jedonja-bar-Hošaja-bar-Urija est appelé *Araméen de Jeb*; de même le nommé Menahem, dans la reconnaissance de dette de l'an 5 d'Amyrtée (Sach. pap. 35).

L'origine israélite des éléments qui composaient, tout au moins en grande partie, l'ensemble de la communauté, est mise hors de doute par le grand nombre de noms hébreux que l'on y rencontre et dont nous venons d'entendre des exemples.

C'était Jahô, le Dieu d'Israël, qui était l'objet du culte commun et public des membres de la communauté judéo-araméenne. A ce Jahô ils avaient élevé, dans la ville d'Éléphantine, un temple où ils l'honoraient par des sacrifices, un fait extrêmement remarquable et dont nous aurons à nous occuper plus spécialement. Nous apprenons par des documents de la plus haute importance (Sach. pap. 1-2, 3) que nos Judéo-Araméens avaient bâti leur temple sous les rois égyptiens dès avant la conquête de l'Égypte par Cambyse en 525. Ils devaient donc s'être établis à Éléphantine-Syène au plus tard dès la première moitié du VI^e siècle.

Il n'est pas nécessaire de supposer, et nous verrons plus tard qu'il n'est pas probable, que tous les Judéo-Araméens d'Éléphantine-Syène étaient des descendants des Juifs qui, après la destruction de Jérusalem en 586, et plus spécialement après le meurtre de Gedalja, s'étaient réfugiés en Égypte, comme le raconte Jérémie (xliii). Jérémie lui-même parle en un autre endroit (xxiv. 8) des 'restes de Jérusalem' qui 'sont établis en Égypte', déjà sous le règne de Sédécias, avant la chute de Jérusalem.

Jeb ou Éléphantine avait pour l'Égypte une signification très grande, d'abord au point de vue commercial; à raison de sa situation en deçà de la première cataracte, elle formait avec Syène un entrepôt important pour le trafic avec les régions du haut Nil.¹ Éléphantine

¹ Comp. Meyer, loc. cit., p. 9.

était aussi un centre religieux dont la renommée remontait au plus lointain passé. Elle était notamment le siège antique du dieu Chnoub, ou Chnoum, dont le culte y fut associé intimement avec celui du bélier. Chnoub, le potier fabricant de l'homme, y était devenu un dieu-bélier.¹ Au cours des fouilles qu'il y dirigea à côté de l'expédition allemande, Clermont-Ganneau mit au jour un temple de Chnoub et les hypogées où les momies des béliers sacrés dormaient leur sommeil tant de fois séculaire. Chnoub, 'le Seigneur de la cataracte,' n'avait jamais connu d'autre voisinage que celui de divinités comme Sati et Anukit, également honorées dans la région. Il est d'autant plus frappant et d'autant plus significatif pour les dispositions et les idées religieuses des serviteurs de Jahô fixés dans ces lointains parages, que déjà au vi^e siècle avant notre ère ils avaient élevé là, en face du 'Chnoubéum', un sanctuaire remarquable où leurs prêtres offraient des holocaustes et brûlaient l'encens au Dieu d'Israël.

Éléphantine et Syène, situées à la frontière méridionale de l'Égypte, durent enfin à cette circonstance le rôle considérable qui leur fut dévolu au point de vue militaire. Nos Judéo-Araméens faisaient partie d'une garnison, ou plutôt d'une colonie militaire, établie près de la première cataracte pour la défense du pays contre les entreprises des Éthiopiens. De cette colonie faisaient également partie, au v^e siècle, des Perses et des Babyloniens. Sans doute il ne faudrait pas croire que tous les porteurs de noms babyloniens mentionnés dans les papyrus fussent étrangers à la communauté des serviteurs de Jahô. Mais des indications comme celle relative à Hadadnouri, un témoin signataire de l'acte B dans Sayce-Cowley, et qui est appelé 'le Babylorien', ou comme celle relative à Dargman, une des parties contractantes dans ce même acte, et qui y est appelé 'le Harazméen', prouvent que ces nationalités étaient bien représentées parmi la garnison.

Hérodote rapporte (ii. 30) que sous le règne de Psammétique I^{er} (664-610) Éléphantine fut occupée pendant un certain temps par une garnison égyptienne, et que ces soldats égyptiens, irrités ou impatientés de ce qu'après trois ans de service ils n'avaient pas été relevés, passèrent comme transfuges à l'Éthiopie. Nous pouvons conclure de là que, du moins pendant la première partie du règne de Psammétique I^{er}, il n'y avait pas encore de garnison étrangère à Éléphantine. Il est bien vrai qu'Hérodote expose au même endroit que les Perses maintinrent des garnisons dans les villes frontières, comme l'avait fait Psammétique. Mais son récit n'insinue en aucune façon et ne permet pas de supposer que déjà à côté des Égyptiens qui firent défection il y avait d'autres

¹ Comp. R. Lepsius, *Ueber die widerköpfigen Götter Anmon und Chnumis . . .* (*Zeitschr. f. Aegypt. Sprache und Alterthumskunde*, xv. Jahrg., 1. Heft, 1877, 8 ff.).

soldats, de nationalité différente, à Éléphantine, sous le règne de Psammétique. Rien ne permet de présumer que 'la rivalité contre les soldats étrangers aura été la cause principale (*Hauptanlass*)' de la défection.¹

Mais il est possible que la malheureuse expérience faite avec les troupes égyptiennes conduisit sans trop de retard à leur adjoindre le renfort d'une garnison ou d'une colonie de mercenaires étrangers. A Éléphantine, comme dans d'autres villes frontières, ces garnisons furent maintenues sous la domination perse,² et encore sous les Ptolémées. Les Égyptiens ne furent jamais un peuple de soldats et les troupes mercenaires jouèrent de tout temps un rôle important dans leurs expéditions ou entreprises de guerre. Dans la lettre du Pseudo-Aristée,³ dont le témoignage apparaît aujourd'hui sous un jour particulièrement favorable, il est question de troupes judéennes qui auraient été envoyées en Égypte sous Psammétique II (594-589), comme auxiliaires contre l'Éthiopie.⁴ Et les inscriptions des colosses du temple d'Abou-Simbel attestent que les soldats de Psammétique n'étaient pas seulement des Égyptiens et des Grecs, mais aussi des ἀλλόγλωσσοι. Beaucoup de ces soldats peuvent s'être fixés en Égypte. Et même avant Psammétique II il n'a pas manqué de circonstances qui auront favorisé l'émigration d'habitants de la Palestine vers les rives du Nil. Sur ce point nous aurons à revenir plus tard.

L'organisation militaire de la colonie au cours du v^e siècle comportait d'abord le poste du commandant, ou *pratarak* (פרתרך), un titre où l'on retrouve le vieux persan *fratarā* + le suffixe *ka*.⁵ Il avait son siège à Jeb même. En 420 le titulaire de cette dignité était un personnage du nom de Damnadēn (S.-C., H); plus tard, en 410, ce sera Widarnag (Sach. pap. 1). Sous le *pratarak* il y avait le *rab-hailā* ou chef d'armée, qui résidait à Syène. Dans le document H, et encore dans J, daté de l'an 416, Widarnag était le *rab-hailā*; en 410 c'était son fils Naphajan (Sach. pap. 1).

La garnison était divisée en compagnies. La compagnie est appelée dans nos textes 'degel', proprement *étendard, enseigne*. דגל est un mot hébreu qui apparaît avec la même acception dans Nombres ii. x. Chaque compagnie ou 'enseigne' était désignée par un nom de per-

¹ Ed. Meyer, loc. cit., p. 11.

² Hérodote, loc. cit. (à Daphné, contre les Arabes et les Syriens; à Marea, contre les Libyens).

³ Apud H. B. Swete, *Introduction to the Old Test. in Greek*, 2nd ed., 1914. Append., p. 553.

⁴ Comp. Hérodote, II. 161.

⁵ '... πρότερος, der an Rang voranstehende,' Lidzbarski, *Ephemeris f. sem. Epigraphik*, ii, 213.

sonne, probablement le nom du chef. Nous connaissons ainsi les noms de six compagnies, dont quatre perses : Warizath, Artabanu, Aturparan, Homadath ; et deux babyloniens : Idinnabu et Nabukudurri. Contre la supposition que ces noms sont ceux des chefs actuels des compagnies en question, on pourrait faire valoir l'usage qui est fait du nom Warizath dans les documents (S.-C.) A et K ; il est invraisemblable, en effet, que le même personnage aurait été chef de compagnie en 471 (A) et encore en l'an 410 av. J.-C. (K). Certains allèguent comme explication qu'il y eut deux Warizath successifs.¹ Mais peut-être sera-t-il préférable de considérer, avec N. Peters,² qu'en réalité la lecture *Warizath* dans K est très douteuse ; aucune des lettres de ce nom n'est reconnaissable avec certitude, le י et le ז et même le ת final³ ne le sont pas du tout. Il est donc parfaitement possible qu'il ne fût pas question ici, pour l'an 410, du *degel* de 'Warizath'.

Quant au rang qu'occupaient les hommes, on distinguait parmi eux deux catégories. Il y avait le בעל דגל et le בעל קריה : 'l'homme de compagnie' et 'l'homme de cité'. A prendre les désignations strictement à la lettre, la première signifierait 'le soldat', la seconde 'le citoyen'. Mais il serait certainement erroné de croire que le בעל קריה ou 'citoyen' serait l'habitant égyptien en opposition avec le membre de la colonie. Il est à noter en effet que dans les deux passages où la distinction est formulée (A, 9 ; E, 10) le contexte prouve qu'elle s'applique dans ses deux termes à des parents éventuels de Judéo-Araméens. Les deux fois il s'agit d'une peine conventionnelle établie par un contractant à charge de quiconque violera le droit reconnu de l'autre partie, que ce soit le contractant lui-même, ou fils ou fille de lui . . . , puis le texte continue : אח ואחה קריב ורחיק בעל דגל וקריה (ובעל קריה), ce qu'il ne faudrait pas traduire '(. . . fils ou fille), frère ou sœur, *parent ou étranger* . . .', car le contractant n'avait pas à prévoir le cas où le droit de l'autre partie serait violé par un *étranger*,⁴ et d'ailleurs le mot רחיק, en opposition avec קריב, serait mal choisi pour signifier 'l'étranger'. Le sens est : '. . . fils ou fille, frère ou sœur, (*parent*) *proche ou éloigné, homme de compagnie ou homme de cité.*' Cette dernière alternative comme les précédentes s'applique aux parents éventuels du contractant. D'où il suit que parmi les membres de la colonie eux-mêmes il devait y en avoir qui jouissaient du droit

¹ Ed. Meyer, *Der Papyrusfund* . . . 1912, p. 28.

² *Die jüdische Gemeinde* . . . , p. 17 s.

³ Le trait vertical que l'on prend pour le jambage de gauche du ת pourrait être parfaitement étranger à cette lettre. Le papyrus offre d'autres traits pareils qui n'ont rien de commun avec l'écriture.

⁴ Comp. par ex. D, l. 10 s., 12 ; J, il. 9-10, 10-11 . . .

de cité et d'autres qui n'en jouissaient pas. La valeur de la désignation בעל דגל 'homme de compagnie', en opposition avec le terme 'homme de cité', aurait donc été de marquer la qualité du simple soldat, privé du privilège de bourgeoisie. Peut-être cette remarque pourrait-elle servir à expliquer le qualificatif qui accompagne le nom de Dargman dans (S.-C.) B: עביר לדגל ארתבנו (soldat servant de la compagnie d'Artabanu). Il est vrai que Dargman apparaît dans cet acte comme propriétaire; mais l'infériorité de sa condition pourrait se montrer dans le fait que dans une action contre Maḥseja il avait dû se contenter, lui, Ḥarazméen, du serment que Maḥseja lui avait prêté par son propre Dieu Jahô, tandis que nous voyons Mibṭahja, la fille de Maḥseja, obligée de prêter serment à Syène, par Sati, la déesse de la partie égyptienne (S.-C., F).

Sayce et Cowley, pp. 11 et 42, ont cru trouver dans le papyrus F 3 la mention d'un 'tribunal des Hébreux', moyennant la lecture: על דינא זי עברן בסון; ce qu'ils traduisaient: *at the court of the Hebrews in Syene*. Cowley faisait observer toutefois dans l'annotation sur F 3, que dans עברן le ר ressemblait plutôt à un ג. Comme on l'a reconnu depuis, il n'est pas question ici d'un tribunal des Hébreux. Au lieu de עברן il faut lire en effet עֲבַרְןָ, 1^{re} pers. plur. du parf. du v. עבר, et traduire: Suivant le procès que nous avons fait à Syène, j'ai renoncé à l'argent, etc.

Les affaires ou différends ordinaires, parmi les Judéo-Araméens, étaient à régler souvent devant l'autorité militaire. Ainsi par exemple dans (S.-C.) H, de l'année 420, Menahem et 'Ananja, fils de Mešoullam-bar-Šelomim, Juifs de la place forte de Jeb, de la compagnie d'Idinnabu, rappellent à Jedonja et Maḥseja, fils d'Ašhor, Juifs de la même compagnie, qu'ils l'ont attiré à la cour de Nepha¹, devant le *pratarak* Damnaden et le *chef d'armée* Widarnag. . . . De même dans le papyrus J, de l'an 416, Jedonja-bar-Hošaja-bar-Urija fait, dans la place forte de Jeb, à Jedonja et à Maḥseja, fils de Nathan, une déclaration relative à une maison, devant Widarnag, le *chef d'armée* à Syène. D'autres fois les plaideurs comparaissent devant le tribunal civil des 'juges du roi'² ou des 'juges du district'³, auxquels le 'chef d'armée' se trouvera aussi adjoint ou préposé, comme dans Sach. pap. 7 et 30. Les papyrus (S.-C.) D 13 et (Sach.) 28, ll. 13, 18, mentionnent à côté du titre de 'juge' celui de 'sagan', un nom d'origine assyrienne, en usage aussi en hébreu. Le *sagan* se présente encore en d'autres circonstances (Sach. pap. 8, l. 9); mais il est difficile de déterminer d'une manière précise sa position ou ses

¹ Nom d'un juge?

² דיני מלכא

³ דיני מדנתא

fonctions spéciales. Peut-être est-ce dans Sach. pap. 28 et dans S.-C. pap. D le président du tribunal, le même que le chef d'armée ?

Le papyrus Euting, b 4, énumère pour le district de Tašētres, dont le chef-lieu est Syène-Éléphantine, à côté des 'juges' (רַיָּא), deux autres groupes de fonctionnaires, les תִּפְתָּיָא et les גִּישְׁרָיָא. Les *tiphṭājē* sont mentionnés aussi Dan. 3, 2 à la fin d'une série de dignitaires babyloniens ; ici les LXX et Théodotion traduisent également le nom par τοὺς ἐπ' ἐξουσιῶν ; la Vulg. *praefectos*. Le nom en question est probablement un terme d'origine perse ou iranienne, et d'après le contexte, dans pap. Euting, où les תִּפְתָּיָא figurent entre les *juges* et les גִּישְׁרָיָא ou *agents secrets* (litt. *écouteurs*), il aura servi à désigner des fonctionnaires appartenant à la police.¹

Tous ces officiers et fonctionnaires, dont l'autorité ou l'action s'exerçaient dans les limites du district de Syène, dépendaient directement du gouverneur général ou satrape préposé à l'administration de l'Égypte. Nos papyrus nous apprennent que durant les dernières années du v^e siècle ce gouverneur était Aršam, un personnage dont le nom indique la nationalité perse. Au témoignage de Ktesias il y avait en effet un Ἀρξάνης satrape d'Égypte au commencement du règne de Darius II.² S. pap. 6, une missive exposant un règlement émané de Darius II touchant la célébration de la fête de Pâques, mentionne Aršam comme gouverneur de l'Égypte en la cinquième année de Darius (419). Peut-être le même personnage était-il aussi indiqué en cette qualité pour la 37^e année d'Artaxerxès II, donc pour l'an 427, comme destinataire d'un rapport fait par Achaemenes et ses collègues les אִוְרְכָרָא ou 'informateurs' du district (de Tašētres), à côté desquels sont mentionnés Ḥarûṣ et ses collègues les סַפְרָיָא ou 'scribes', 'notaires' du district (S. pap. 4 ; pl. 5) ; seulement du nom du destinataire, dans la première ligne, il n'est resté que le ך final. C'était Aršam qui était toujours satrape lors des troubles qui, pendant son absence temporaire d'Égypte, en la 14^e année de Darius II (411-410), amenèrent la destruction du temple de Jahô à Éléphantine. L'on a cru à ce propos que, du moins en l'absence du gouverneur de l'Égypte, c'était le gouverneur perse de la Judée, lequel en 410-407 était Bagohi, qui était chargé du soin des affaires juives dans la province du Nil ; mais, comme nous le verrons, les démarches faites auprès de Bagohi par les chefs de la communauté judéo-araméenne d'Éléphantine n'autorisent nullement cette conclusion. Il est certain d'autre part qu'en l'an 407 Aršam était revenu en Égypte comme satrape, après un voyage qu'il avait fait en 410 à la cour de Suse.

¹ Lidzbarski, loc. cit., p. 215.

² Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie orientale*, vi. 230 ; Sachau, p. 11.

Les membres de la communauté judéo-araméenne d'Éléphantine-Syène étaient donc directement et entièrement soumis aux autorités judiciaires et administratives établies par l'empire. Mais s'ils n'avaient pas un 'tribunal des Hébreux', investi de juridiction officielle, il n'en est pas moins à remarquer que sur certaines affaires de caractère spécial, intéressant l'ordre intérieur de la communauté, celle-ci se réservait un droit d'intervention. Ainsi dans l'acte de mariage entre Ashor et Mibṭahja il est stipulé ou supposé que chacun des deux époux aura le droit de demander le divorce dans la 'eda, ou assemblée de la communauté (S.-C. pap. G, ll. 22, 26).¹

Dans les documents publiés par Sachau la communauté judéo-araméenne est souvent appelée 'l'armée', 'l'armée juive' חילא יהודיא. Cette 'armée', dont les femmes sont membres aussi bien que les hommes, n'est pas autre chose que le groupe des Judéo-Araméens organisé comme société nationale et religieuse. Cette société avait ses propres chefs, et se soutenait, comme nous le concluons du grand registre, Sach. pap. 18, par les contributions de ses membres. Dans les pièces datant des dernières années du v^e siècle, nous voyons souvent apparaître comme chefs de la communauté *Jedonja* (bar-Gemarja) *et ses collègues* (בנותה²). La formule se présente dans des conditions assez différentes. Ainsi dans Sach. pap. 1 les auteurs du message à Bagohi (en l'an 407) s'intitulent : 'Jedonja et ses collègues, les prêtres qui sont dans Jeb la place forte'; où l'on dirait, comme on l'avait aussi compris d'abord, que 'les prêtres' sont 'Jedonja et ses collègues' eux-mêmes. Seulement dans les énumérations de ce genre il arrive que des termes distincts se suivent sans aucune particule de liaison. Le pap. 6 (chez Sachau) est une missive adressée à 'Jedonja et ses collègues, l'armée juive' où le second membre, malgré l'absence de la particule conjonctive, n'est cependant pas une simple apposition au premier. Le message renfermé dans papyrus 10 est en effet adressé 'à mes seigneurs Jedonja, Ma'ouzija, Urija *et* l'armée . . .' Il n'y a donc pas lieu de s'étonner qu'une lettre (Sach. pap. 11) soit adressée d'Abydos, par un Ma'ouzija, 'à mes seigneurs Jedonja, Urija, *et* les prêtres du Dieu Jahô Mattan-bar-Jošibja et Nerija-bar- . . .', où Jedonja et Urija sont nettement distingués des prêtres.³ Jedonja-bar-Gemarja, l'ethnarque, aura été un personnage laïque. On vient d'entendre que dans les papyrus 10 et 11, tous les deux non datés, mais qui doivent être environ de la même époque, les circonstances supposées étant de part et d'autre celles qui précédèrent immédiate-

¹ Voir plus loin, p. 26.

² Comp. Ezra, iv. 7, 9, 17; v. 3.

³ Les prêtres de Jahô sont désignés par le nom d'origine hébraïque כהניא, tandis que les prêtres égyptiens sont nommés כתרין (E, 15; Sach. pap. 1, l. 5).

ment la destruction du temple de Jahô en l'an 410¹, Jedonja et Urija sont associés étroitement ensemble (le Ma'ouzija du pap. 11 serait-il le même que celui du pap. 10, qui se serait rendu à Abydos?). Dans un autre document, qui renferme une allusion à la réponse faite par Bagohi, en l'an 407, au message que lui avaient adressé Jedonja et ses collègues¹, le collège des notables de la communauté d'Éléphantine semble exposer sa constitution au complet. Les membres sont énumérés avec le chiffre 1 après chaque nom et le nombre total est répété ensuite. C'est une requête adressée à un dignitaire dont le nom a disparu (Sach. pap. 5, pl. 4) : 'Tes serviteurs : Jedonja-bar-Gem(arja) de son nom, 1 ; Ma'uzi-bar-Nathan de son nom, 1 ; Šema'ja-bar-Haggai de son nom, 1 ; Hošea-bar-Jathom de son nom, 1 ; Hošea-bar-Natun de son nom, 1 : ensemble 5 hommes . . .'

Il est question dans quelques passages de groupements appelés *centuries*, qui ont leurs chefs particuliers. La centurie (מאתה) ne doit pas être considérée comme une sous-division de la 'compagnie' (רגל), avec laquelle elle n'est jamais mise en rapport, et ne relevait pas, croyons-nous, de l'organisation militaire officielle. Dans Sach. pap. 25, l. 8, nous trouvons la mention de la centurie de *Nabušalev* ; ll. 6, 10 celle de la centurie de *Béthelitaqim*². Dans pap. 28, l. 11 le nom de la 'centurie' a disparu. Mais voici ce qui est tout spécialement à noter. Dans la grande liste des membres de la communauté qui ont donné chacun 2 šeqel pour Jahô (Sach. pap. 18) il est fait mention de la 'centurie de *Siniddin*' (col. I, l. 19), puis de 'toute la centurie de *Nabu'aqab*' (l. 20). La mention des centuries dans une énumération comme celle du grand registre prouve que l'institution relevait de l'organisation intérieure de la communauté. Il n'est sans doute pas nécessaire d'admettre que la 'centurie' se composait effectivement de cent membres.

Nous disions tout à l'heure qu'il semblait que parmi les soldats en garnison à Éléphantine-Syène il y en avait qui jouissaient du droit de cité, d'autres qui n'en jouissaient pas.

Quoi qu'il en soit de ce point précis, il est certain que nos Judéo-Araméens qui, à Éléphantine, faisaient partie de la garnison, n'étaient pas exclusivement employés à des exercices militaires. Ils y formaient, comme nous l'avons dit, une véritable colonie ; ils possédaient à Éléphantine des biens-fonds dont ils disposaient et qu'ils administraient,

¹ Voir plus loin, *Lecture II*.

² C'est ainsi que nous croyons devoir lire le nom *Betheltqm*. Dans l'élément *itaqim* on reconnaîtra une forme *ifteal* du v. *eqemu* = *ekemu*, qui dans le syllabaire assyrien S^b 314 figure comme synonyme entre deux verbes signifiant *protéger*, *sauver*. Le nom signifierait donc *Béthel sauve* ou *protège*. Sur le nom divin Béthel, voir plus loin, *Lecture III*.

et ils s'y occupaient activement de commerce et d'affaires d'argent. Les documents publiés par Sayce-Cowley et ceux de la troisième catégorie dans l'édition de Sachau fournissent à cet égard des détails intéressants.

On a constaté dès le premier jour que les actes de Sayce-Cowley, A-K, avaient l'air de faire partie d'un dépôt d'archives de famille. Ils auront tout au moins été recueillis à un moment donné, et soigneusement gardés ensemble, en vue de servir de garantie ou de preuve touchant des droits de propriété. La situation sociale au sein de la communauté judéo-araméenne d'Éléphantine ne peut être mieux caractérisée que par un dépouillement sommaire de ces précieuses archives.

Maḥseja-bar-Jedonja avait une fille du nom de Mibṭaḥja, laquelle se maria deux, peut-être trois fois ; d'abord à Jezanja-bar-Urija ; puis, peut-être, à Pi, fils de Peḥi, un Égyptien ; puis enfin à Aṣḥor, fils de Ṣaḥa, connu aussi plus tard sous le nom de Nathan. De ce dernier mariage elle eut deux fils, appelés respectivement des noms de leur arrière-grand-père et de leur grand-père, l'un Jedonja, l'autre Maḥseja. Nos documents sont des actes relatifs à des biens ou à des affaires ou situations intéressant les membres de cette famille et leurs héritiers.

L'histoire commence en l'an 471 par un acte (A) où un nommé Qonja reconnaît qu'une autorisation qui lui a été octroyée par Maḥseja-bar-Jedonja d'élever une construction le long de la maison de ce dernier aura pour effet que la construction appartient à Maḥseja et ne pourra nuire en rien à son droit plein et entier d'user comme auparavant du passage entre les deux maisons.¹ Suit un acte (B) de l'an 464, par lequel Dargman, un soldat, Ḥarazméen d'origine, reconnaît qu'après le serment par Jahô que Maḥseja a prêté le terrain sur lequel portait la contestation doit être considéré comme appartenant à ce dernier. Les actes C et D sont de la même date, en 459. D constate que le terrain visé dans le document B, lequel document est transmis ensemble avec le bien-fond qu'il concerne, a été donné à Mibṭaḥja, la fille de Maḥseja, en possession entière ; c'était la dot accordée par Maḥseja à sa fille à l'occasion de son premier mariage avec Jezanja-bar-Urija. C définit d'autre part les limites et la portée du droit de Jezanja sur le terrain en question. En 446, treize ans après le mariage avec Jezanja, Maḥseja donne à sa fille, en retour des biens ou valeurs qu'il

¹ On est toujours dans l'incertitude touchant l'objet précis de cette autorisation de bâtir. Mais il semble bien que la vraie lecture du terme qui désigne la construction soit *'aguda*, *'agud* (non *'gr*) et qu'il s'agisse d'une *voûte* ou d'une *terrasse* reliant, au-dessus du passage qui les séparait, les deux maisons de Qonja et de Maḥseja. Voir Amos ix. 6 (𐤀𐤁𐤁𐤁) et l'annotation sur le passage dans mon commentaire sur *les Douze Petits Prophètes*, p. 279. La voûte ou terrasse reposait, du côté de la maison de Qonja, sur un ouvrage d'appui, qui est censé en faire partie (l. 5).

avait reçus d'elle quand il était *hndz* (consigné ?) dans la place forte de Jeb, et qu'il n'avait pu payer, une maison qu'il avait achetée à Meschoullam-bar-Zakkour-bar-Ater (E).

On ne sait quelle était en ce moment la situation du ménage Jezanja-Mibṭahja. Dans tous les cas Mibṭahja n'était plus l'épouse de Jezanja en 440. A cette date se rapporte d'abord un acte de partage de biens, ou d'un fond de commerce, (F), entre elle et Pi', fils de Peḥi, qui exerçait à Syène les fonctions, ou y occupait la condition, signifiées par le titre babylonien ארדיכל (*arad-ēkal*), proprement *serviteur du palais*, que l'on s'est habitué à comprendre comme équivalent à *architecte, constructeur* (?). Peut-être s'agit-il d'un divorce accompli sans le recours à la *'ēda* ou assemblée de la communauté. Mibṭahja apparaît ici comme ayant prêté le serment par la déesse Sati. Le procès a eu lieu à Syène. Un autre détail remarquable, c'est qu'aucun des témoins signataires de l'acte ne porte un nom hébreu. Ces différents faits pourraient être connexes. Nous avons déjà signalé la différence entre le cas de Mibṭahja, jurant par la déesse égyptienne Sati, probablement parce que le demandeur exigeait le serment par une divinité reconnue de lui, et celui de Maḥseja admis à opposer à Dargman le serment par Jahô.¹ En la même année 440 Mibṭahja devint la femme d'Ašhor, fils de Šaḥa, qui porte le même titre que Pi', mais orthographié cette fois ארדכל, et augmenté du complément זי מלכא : (architecte ?) *royal*.² Le papyrus G nous offre le contrat de mariage, la pièce sans doute la plus remarquable de la collection Sayce-Cowley et sur laquelle nous reviendrons. Mibṭahja eut d'Ašhor deux fils : Jedonja et Maḥseja. Leur père fut en relations d'affaires avec un nommé Šelomim-bar-'Azarja, et avait reçu de celui-ci des marchandises ou biens divers à crédit. Après sa mort ses deux fils furent à ce sujet l'objet d'une réclamation en justice de la part des petits-fils de Šelomim, mais ils donnèrent à ceux-ci entière satisfaction. C'est ce que les petits-fils de Šelomim constatent dans l'acte H, de l'an 420.

Généralement on suppose que Jezanja-bar-Urija, le premier époux de Mibṭahja, était mort avant l'an 440, date du mariage de Mibṭahja avec Ašhor. Il nous semble que le document J, de l'an 416, doit plutôt porter à conclure qu'il y avait eu divorce entre Mibṭahja et Jezanja et que Jezanja était parti sans laisser de traces. Nous apprenons en effet ici qu'à la date indiquée le nommé Jedonja-bar-Hoša'ja-bar-Urija, donc un neveu de Jezanja-bar-Urija, avait élevé des prétentions sur la maison de son oncle, détenue par les deux fils de

¹ Plus haut, p. 8.

² Dans le code de Hammourabi le nom *arad-ēkal* signifie plutôt une condition sociale (§ 175-6).

Mibṭahja et d'Ašhor (appelé ici Nathan). Cette maison, d'après la description qui en est donnée, n'est pas le bien-fond dont il est question dans le papyrus D comme le suppose Staerk.¹ C'était la propre maison de Jezanja. Or dans l'acte par lequel il renonce à ses droits prétendus en faveur des fils d'Ašhor-Nathan le neveu Jedonja réserve les droits éventuels *d'enfants de Jezanja*, ll. 13, 17. De quels enfants de Jezanja s'agit-il ici? D'enfants qu'il aurait eus de Mibṭahja il n'est question nulle part. D'ailleurs aux endroits cités, ll. 16-17 aussi bien que l. 13, il s'agit non pas à l'état emphatique *des enfants* de Jezan(ja), mais à l'état absolu *d'enfants* de Jezan(ja). Si Jezanja avait eu des enfants connus, jamais son neveu n'aurait eu l'ombre d'un prétexte pour élever des prétentions sur la succession de leur père. La situation ainsi caractérisée ne peut se comprendre que moyennant la supposition que Jezanja avait disparu; il pouvait s'être remarié ailleurs et avoir eu des enfants qui pouvaient se présenter un jour pour recueillir l'héritage de leur père et dont, pour cette raison, le neveu de Jezanja tient à réserver les droits éventuels.

Le dernier document de nos archives est l'acte K, par lequel les deux fils de Mibṭahja se partagent entre eux deux esclaves de leur mère, à chacun desquels un *yod* a été marqué sur le bras à droite de la légende écrite en araméen: à *Mibṭahja*; la mère des deux esclaves et son troisième enfant sont réservés pour plus tard. La date de cet acte est l'an quatorze de Darius II (410 av. J.-C.), l'année même où eut lieu l'attentat qui mit en ruines le temple de Jahô à Éléphantine.

Tous ces actes sont soigneusement datés, au début, d'après les calendriers babylonien et égyptien. Après la mention des parties contractantes et éventuellement du procès ou de la décision des juges ou de la prestation du serment, qui a donné lieu à l'engagement pris, l'objet de l'acte est nettement indiqué et décrit. Quand il s'agit de maisons ou de biens-fonds les mesures en sont généralement indiquées en coudées et les limites marquées par les maisons adjacentes dans la direction des quatre points cardinaux. Le nord est signifié comme le *côté inférieur*, le sud comme le *côté supérieur*, non pas, probablement, en considération de la conformation du terrain qui, à la pointe méridionale de l'île d'Éléphantine, se relève en effet du nord au sud, mais plutôt en rapport avec le cours du fleuve. Notons à ce propos l'écart entre les documents B et D, où le même terrain (celui dont Maḥseja fit don à Mibṭahja lors de son premier mariage) est délimité par les mêmes propriétés, mais dans des directions différentes, de manière que celle qui est au sud dans D est à l'est dans B, la situation des autres variant

¹ *Aramäische Papyri von Assuan*, 1907, p. 34; *Alte und neue aramäische Papyri*, 1912, p. 51.

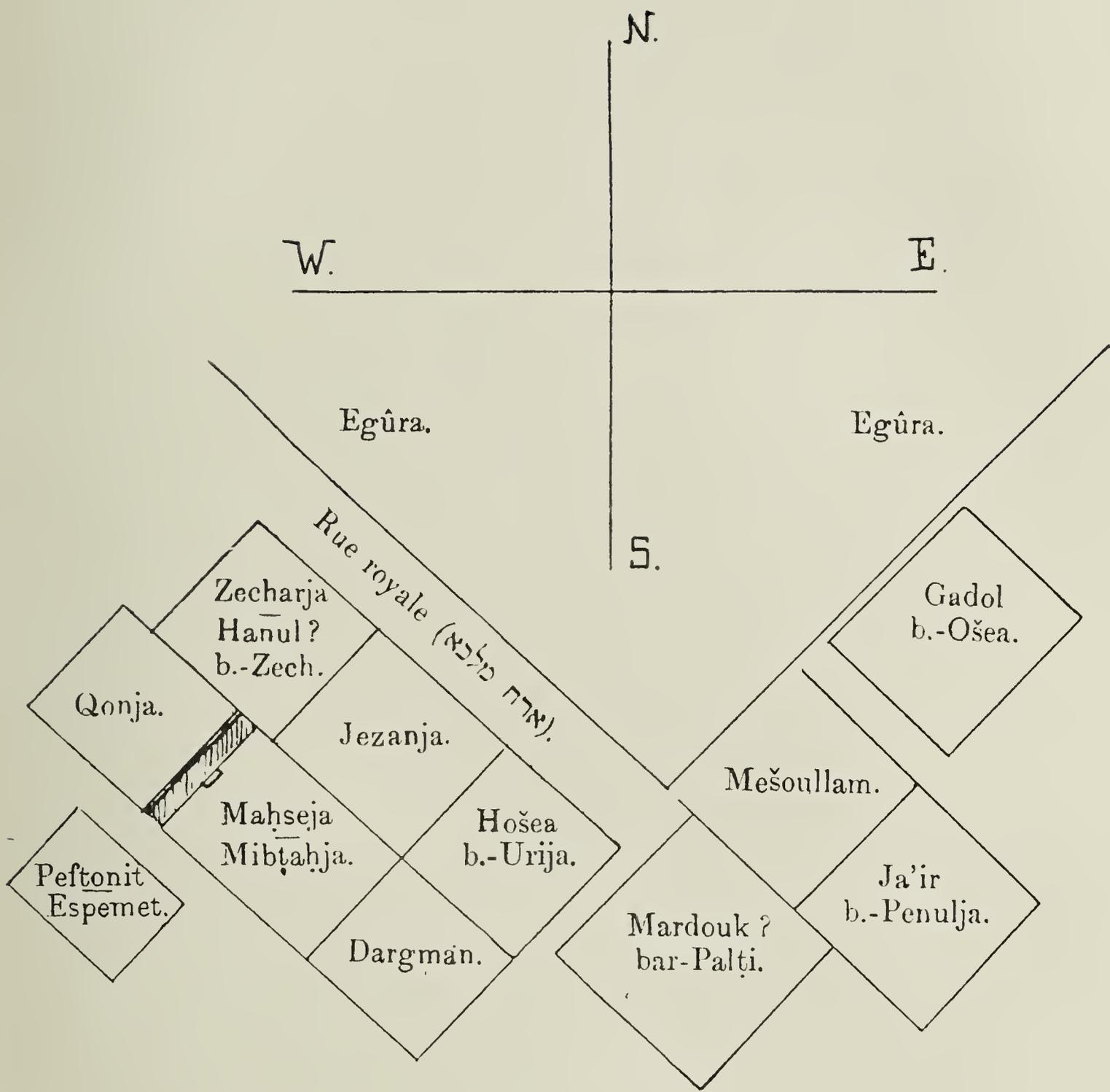


Schéma indiquant la disposition d'un groupe de maisons et terrains mentionnés dans les papyrus d'Assouan

en conséquence. Il s'agit probablement non pas d'une erreur, qui serait assez difficile à comprendre en pareille matière et dans de telles proportions, mais d'une différence résultant de la circonstance que l'orientation des côtés du terrain en question ne répondait pas exactement aux quatre points cardinaux. On comprendra mieux aussi, par la même hypothèse, que dans le papyrus A le אגרה construit par Qonja est décrit comme allant de l'angle supérieur (= sud) de la maison de Qonja jusqu'à celle de Zekharja.

Les indications relatives à la délimitation des immeubles avaient, à deux reprises (E, 14 ; J, 6), amené dans les papyrus Sayce-Cowley la mention du temple de Jahô, qui a donné lieu depuis lors à tant de discussions. Il était situé le long de la 'rue royale' (ארה מלכה).

D'autres traits caractéristiques dans les actes ou contrats d'Éléphantine sont les suivants : les droits de la partie en faveur de qui l'acte est dressé sont affirmés et nettement définis, pour lui-même et ses héritiers. Une peine conventionnelle, consistant en une amende déterminée, est établie contre tout membre ou descendant de la famille de la partie obligée, qui violerait ou contesterait les droits reconnus. A la fin le nom du scribe qui a écrit l'acte sous la dictée de la partie à qui incombe l'obligation, puis les signatures des témoins.

Il est noté dans les actes B, C, D, F qu'ils ont été dressés à Syène ; l'acte K l'a été à Jeb. Le règlement entre Pi' et Mibṭahja (F) eut lieu à la suite d'un procès institué à Syène. Dans l'acte B Dargman déclare qu'il reconnaît les droits de Maḥseja à la suite du serment prêté à Jeb. Dans les actes H, J, K il est pareillement rappelé que l'accord intervenu ratifie des déclarations faites à Jeb. Le papyrus Sachau 28 est une reconnaissance de dette faite à Jeb ; dans Sach. pap. 27 Malkija, qui accuse un autre Araméen d'avoir maltraité sa femme et volé de l'argent dans sa maison, rappelle avoir porté plainte à ce sujet à Jeb.

* * *

Le temple de Jahô et le culte qui se célébrait à Éléphantine, l'antipathie que ce culte parut, en des jours de détresse, inspirer aux prêtres de Jérusalem, et surtout les noms des dieux qui, dans un passage intéressant du grand registre Sach. pap. 18, sont associés à Jahô, ont fait éclore, sur les rapports des usages adoptés ou suivis par la communauté judéo-araméenne d'Éléphantine-Syène avec les institutions religieuses de l'Ancien Testament, des théories que nous aurons à apprécier plus loin. On a cru pouvoir prétendre que la communauté d'Éléphantine représentait l'ancien Israël, véritable et authentique, en regard du Judaïsme postexilien de Jérusalem, qui n'en serait qu'une

déformation radicale, créée, sous les auspices de l'Empire perse, par la promulgation d'un code nouveau, savoir du 'Code sacerdotal', imposé à la communauté juive par Ezra et Néhémie.

Le parallèle ainsi formulé est doublement inexact. Comme nous verrons à un moment donné, à l'occasion de la destruction de son temple, la communauté d'Éléphantine entrer directement en rapport avec les autorités établies en Judée, il importe que nous nous formions d'avance une idée claire des dispositions qui régnaient à Jérusalem au cours du cinquième siècle. Un bref aperçu chronologique des principaux événements nous préparera, par la même occasion, à apprécier la valeur des synchronismes que les papyri 1, 2 de Sachau nous permettront d'établir plus tard.

Lorsque Ed. Meyer écrit¹ qu'en 458 Ezra obtint du roi Artaxerxès I^{er} pleins pouvoirs pour introduire à Jérusalem le code (sacerdotal) 'écrit par lui', et que sa mission échoua d'abord à cause du conflit soulevé par la question des mariages mixtes, il suppose sans doute que le 'nouveau code' renfermait au sujet des mariages mixtes certaines dispositions. Tout le monde sera ou devrait être d'accord avec lui, que si le 'Code sacerdotal' avait été promulgué par Ezra et Néhémie au milieu du v^e siècle il n'aurait pas manqué, en effet, de proscrire les unions avec les femmes étrangères, qui étaient le grand sujet à l'ordre du jour au moment de la double mission de Néhémie d'abord, d'Ezra ensuite. Or il se fait que le 'Code sacerdotal' ne renferme pas un mot de blâme touchant ces unions. On a cité à ce propos Nombres xxv. 6 ss.² Mais il ne s'agit pas là de mariages, ni d'unions régulières à un titre ou en un sens quelconques. Il s'agit d'une orgie idolâtrique et licentieuse, à laquelle les Israélites se sont livrés à Baal-Peor avec les femmes Midianites et dont l'épisode de Zimri et de Cozbi n'est qu'un détail. Au ch. xxxi des Nombres nous lisons le récit de la vengeance que les Israélites tirèrent de Midian; ce récit appartient lui aussi aux éléments sacerdotaux de l'Hexateuque et suppose d'ailleurs le passage xxv. 6 ss. Or ici, au v. 18, Moïse permet aux hommes revenus de l'expédition avec les femmes captives de garder pour eux les filles midianites vierges! Est-ce en posant de pareils précédents et exemples qu'on s'y serait pris à l'époque d'Ezra pour proscrire sévèrement les mariages mixtes?³ Ce n'est pas le 'Code sacerdotal', c'est le Deutéronome qui défend les unions avec les femmes étrangères, notamment avec les femmes cananéennes, et c'est aussi au Deuté-

¹ *Der Papyrusfund von Elephantine*, 1912, p. 70.

² Kusters, *Het herstel van Israël in het perzische tijdvak*, 1894.

³ Voir mon ouvrage *Nouvelles études sur la Restauration juive . . .*, Paris, 1896, p. 233 s.

ronome vii. 1-3 qu'on en appelle contre les coupables obstinés Ezra ix. 1-2.

Le Deutéronome, plus que le 'Code sacerdotal', était la législation en vue à l'époque de Néhémie et d'Ezra. On pourrait en reconnaître un indice dans ce fait littéraire que la confession des lévites Néh. ix, et aussi la prière d'Ezra au ch. ix de son livre, notamment vv. 10 ss., sont conçues dans le ton et le style du Deutéronome. C'est le Deutéronome qu'on lit en vue de certaines mesures à prendre Néh. xiii. 1 s. ; c'est dans le Deutéronome qu'on inséra (xxiii. 2), sans doute à l'occasion des faits racontés Néh. xiii. 1 s., un anathème contre les Samaritains désignés sous le nom de מְזִמִּים, 'le bâtard.'¹ La terminologie deutéronomique n'avait pas été mise hors d'usage par une évolution nouvelle de l'organisation du clergé, soi-disant inaugurée par Ézéchiël ; car plus d'un siècle après Ézéchiël et à la veille de la mission de Néhémie, vers le milieu du v^e siècle, le prophète Malachie parle encore de la tribu sacerdotale de Lévi, et des lévites-prêtres, exactement comme le Deutéronome.

Qu'on se rappelle encore que l'autel du second temple n'était pas un autel d'airain, comme celui réclamé par le C. S. et à l'exemple de l'autel du temple de Salomon, mais un autel en pierres (1 Mac. iv. 44 ss.), et cela encore une fois en conformité précisément avec le précédent établi dans le Deutéronome (xxvii. 5 ss., coll. Jos. viii. 30-35), qui présente comme autel de la communauté un autel en pierres non taillées.²

Ce n'est pas le moment de pousser plus loin ces observations. Hâtons-nous plutôt de remarquer qu'à leur lumière on comprend très bien la teneur du papyrus 6 de Sachau, qui contient le message de Hānanja, communiquant à la communauté d'Éléphantine, de la part du satrape Aršam, un rescrit envoyé à celui-ci par le roi Darius II en la cinquième année de son règne, donc en 419, touchant la célébration de la fête de Pâques.³ Nous ne savons à quelle occasion fut donné ce rescrit qui répond assez bien à ce que les livres d'Ezra et de Néhémie nous apprennent de l'intervention des rois perses dans les affaires du culte juif. Mais il n'en est pas moins intéressant d'en considérer les

¹ Le parallélisme avec le v. 3 montre que le מְזִמִּים dans le passage en question, qui manque dans les LXX, désigne une population. Voir aussi Zach. ix. 6 et mon commentaire sur le passage dans *Les Douze Petits Prophètes*, p. 664 s.

² Voir plus loin.

³ D'après Lidzbarski (*Ephemeris f. sem. Epigr.*, iii, p. 243) le rescrit royal n'aurait pas eu précisément pour objet le règlement touchant la célébration de la fête, mais simplement l'octroi d'un congé ou d'une dispense de service à l'occasion de la fête ; le reste émanerait de Hānanja lui-même ou des autorités juives(?) dont Hānanja se fait l'écho.

termes. D'après le dispositif du rescrit royal les Judéo-Araméens d'Éléphantine doivent observer les rites de la solennité depuis le 15 jusqu'au 21 Nisan. Cette indication des dates rappelle les dispositions du 'Code sacerdotal' (Ex. xii. 18 ss.). Mais il n'est pas question dans le rescrit de Darius de l'agneau pascal qui, d'après ces mêmes dispositions du C. S., devait s'immoler le jour même, la veille au soir du 15, où commençait l'obligation des Azymes. Darius ne parle que des Azymes et de l'abstention de certaines boissons. Si, en 419, on s'était trouvé sous le régime de la Loi sacerdotale nouvellement introduite, il n'aurait pu y avoir aucune raison imaginable à ce silence touchant l'agneau pascal ; car d'après le C. S. l'agneau devait s'immoler, depuis le séjour en Égypte, en chaque maison et être consommé partout en famille. Le culte du bélier sacré à Éléphantine ne peut avoir été pour rien dans l'omission constatée ; d'après Ex. xii. 5 l'agneau pascal pouvait être le mâle de la chèvre aussi bien que de la brebis. Mais le mystère s'éclaircit quand on considère que le Deutéronome prescrit explicitement que la Pâque ne s'immolera qu'au lieu choisi par Jahvé pour la célébration de son culte et pas ailleurs (xvi. 2, 5 ss). La 'clôture entre les jours' (de la solennité et les suivants ?), dont le rescrit de Darius parle l. 9, se rapporte sans doute à la עֶזְרָתָהּ de Deut. xvi. 8. Nous comprenons à présent pourquoi l'agneau pascal est passé sous silence dans le message royal. A l'époque où ce message fut donné, le régime deutéronomique, qui n'en permettait pas l'immolation en dehors de Jérusalem, avait déjà remplacé le régime du C. S.

Notons en passant, pour éviter tout malentendu, que le nom de la Pâque (פסח) n'était pas inconnu à Éléphantine. Un ostrakon publié par Sachau (p. 237) le mentionne ; et S. Daiches le relève à son tour dans une lettre, d'ailleurs très obscure, écrite sur un ostrakon d'Éléphantine.¹ Mais le nom pouvait être demeuré en usage pour désigner en général la solennité et les rites par lesquels on la célébrait, même dans les localités où l'agneau ne s'immolait plus. Et d'ailleurs, abstraction faite des usages suivis de fait, l'argument tiré du silence observé dans les 'instructions' données par Hānanja reste entier. Ces instructions, contrairement à ce que pense S. Daiches (l. c., p. 22), semblent avoir eu une signification et une portée spéciales ; elles n'émanent pas, en effet, du chef de la communauté, mais sont communiquées au chef, au nom d'Aršam, par un personnage chargé exprès de cette commission. C'est selon toute apparence ce même personnage, Hānanja, qui nous est présenté dans un autre document comme nouvellement arrivé en Égypte.²

Pour voir sous son vrai jour l'histoire de la Restauration juive après

¹ *PSBA.*, xxxiv, forty-second session, Jan. 17, 1912, p. 17.

² Sach. pap. 11. Voir plus loin.

l'exil de Babylone et établir un parallèle objectif et fondé entre la communauté d'Éléphantine et celle de Jérusalem, il faut commencer par se dégager de la théorie que le C. S. doit avoir été, dans ses éléments fondamentaux eux-mêmes, conçu et promulgué pour la première fois après la captivité.

Nous aurons l'occasion de constater plus loin que les Judéo-Araméens d'Éléphantine, dont le culte se rattache aux usages existants avant l'exil, connaissaient parfaitement certaines institutions propres au C. S. Pour nous cela n'aura rien d'étonnant. Il nous paraît clair tout d'abord que le prophète Ézéchiël, au ch. xliv, vv. 9 ss., dans le passage même où l'on prétend qu'il ébaucha pour la première fois l'organisation d'un clergé à deux degrés, *suppose*, comme un cadre fourni par les institutions traditionnelles, la double catégorie des 'prêtres ministres de la maison' et des 'prêtres ministres de l'autel' (comp. xl. 45, 46); et il *suppose* de plus que les prêtres 'ministres de la maison' (= les simples lévites) n'ont pas le droit de monter à l'autel. Ce qui est d'Ézéchiël, c'est le principe suivant lequel il *expose* que le cadre sera rempli à l'époque de la rénovation idéale qu'il contemple: sous ce régime de pureté et de sainteté absolues, ce n'est pas sur la généalogie, mais sur la fidélité dans le service de Jahvé que sera basée la distribution des fonctions dans la célébration du culte. Les prêtres qui ont été infidèles seront dégradés au rang de ministres inférieurs et *par là même* ils seront censés perdre le droit d'approcher de l'autel. Inutile d'ajouter que ceci n'est pas de la législation proprement dite, mais de la théorie spéculative.

Si le C. S. avait été, dans ses éléments fondamentaux eux-mêmes, d'origine exilienne, et postexilienne, il n'aurait pas conçu le lieu du culte comme se déplaçant çà et là suivant les déplacements de l'arche. Une *fiction* de ce genre n'aurait nullement répondu, elle aurait été plutôt contraire à la manière dont on se représentait à cette époque le centre religieux de la nation: l'idéal, c'était un endroit fixé d'une manière absolue par le choix divin, indépendamment de la présence de l'arche, qui elle-même y aurait son séjour obligé. Au moment de l'exil, d'ailleurs, l'arche avait disparu, aussi bien que l'autel d'airain.

Le C. S. insiste longuement et d'une manière pressante sur l'obligation rigoureuse des lévites de donner aux prêtres la dixième partie des dîmes qui leur sont données directement à eux-mêmes (Nombres xviii. 25 ss.). Mais à l'époque de Néhémie et d'Ezra ce n'étaient pas les droits des prêtres qui avaient besoin d'être affirmés et défendus vis-à-vis des lévites! Nous savons que Néhémie eut la plus grande peine et ne réussit même pas à faire accorder aux lévites les parts qui leur revenaient (Néh. xiii. 10 ss.). La tradition juive rapporte que

sous Ezra et le grand prêtre Jehoḥanan les dîmes furent de façon définitive enlevées aux lévites pour être désormais exclusivement réservées aux prêtres de rang supérieur, et la prière de Deut. xxvi. 13 ss. supprimée en conséquence¹; ce qui est conforme aux enseignements fournis par Josèphe sur les usages de son temps.² Il est impossible que le tableau que le livre des Chroniques retrace de la situation des lévites avant l'exil soit le simple reflet des usages régnants à l'époque de l'auteur.³

S'il était vrai, comme le croit Meyer,⁴ que le refus de la part des autorités perses, de permettre l'offrande de sacrifices sanglants à Éléphantine,⁵ serait à expliquer en partie par la doctrine zoroastrienne touchant la contamination du feu par la combustion de la chair des animaux, il serait d'autant plus difficile à comprendre que le gouvernement central de l'empire ou ses représentants auraient favorisé la première introduction d'un nouveau code qui, à côté de multiples dispositions d'ordre politique, civil ou même militaire (par ex. Nombres xxxi. 21 ss.), où s'affirme, notamment par la sévérité des sanctions pénales, l'indépendance du législateur, abonde en règlements sur les sacrifices à offrir par le feu.

Il est dans tous les cas à noter que dans le C. S. l'oracle Urîm et Tummîm, qui est le privilège du grand prêtre, a une portée pratique, et qu'il suppose à côté du pontife un chef politique national, chargé de l'exécution des volontés divines (Nombres xxvii. 18 ss.); alors qu'après l'exil Urîm et Tummîm aussi bien que l'autonomie politique du peuple n'existaient plus. Josué, à côté d'Éléazar, ne représente certainement pas le satrape persan.

* * *

On ne pourra se faire du Judaïsme postexilien une représentation exacte quand on se le figure séparé radicalement de l'Israël ancien par une législation nouvelle, plongeant ses racines dans des idées religieuses issues du contact avec des civilisations que les pères n'avaient pas connues. Nous aurons encore l'occasion dans la suite de signaler des traits attestant l'ancienneté des institutions fondamentales du 'Code sacerdotal'. Le particularisme juif après l'exil ne fut qu'une manifestation plus accentuée, déterminée par les circonstances extérieures, des tendances qui avaient depuis toujours animé les meilleurs éléments du peuple hébreu. Déjà les plus anciens prophètes, comme Osée (vii. 8), et d'autres avant

¹ *Ketûbôth*, 26^a; *Chullin*, 131^b; *Jebamoth*, 86^b. — *Sota*, ix. 10; *Ma'aser Sheni*, v. 15.

² *Vita*, 12, 15; *Ant.*, xx. 8, 8; 9, 2, etc.

³ Voir mon ouvrage *Le Sacerdoce lévitique . . .*, pp. 21-116.

⁴ *Der Papyrusfund . . .*, p. 89.

⁵ Voir plus loin.

l'exil, comme Sophonie (i. 8), s'élevaient contre l'infiltration des mœurs et coutumes étrangères. C'étaient d'ailleurs des patriotes fervents qui étaient venus reconstituer en Judée la communauté de la *Góla* ou des rapatriés.

Dès le début de la période perse la lutte à Jérusalem s'engagea entre Juda et les populations d'alentour qui, durant la captivité, avaient librement pris possession du territoire juif. Les 'ennemis de Juda et de Benjamin', savoir les Samaritains, font à Zerubbabel leurs offres de service pour la construction en commun du nouveau temple, sous prétexte qu'ils servaient eux aussi le Dieu du pays. Zerubbabel refuse le concours de ces voisins à demi païens, et les hostilités entre Samaritains et Juifs commencent.¹ Les premiers par leurs intrigues obtiennent des autorités perses un ordre d'interrompre les travaux. Et lorsque, au commencement du règne de Darius I^{er}, Zerubbabel et ses compagnons, excités par la prédication d'Aggée et de Zacharie, et profitant sans doute des troubles intérieurs qui agitaient l'empire, se remettent à l'œuvre, de nouvelles difficultés sont suscitées par le satrape de Syrie et ses conseillers, qui font, en araméen, rapport au roi. Darius donne une réponse favorable aux Juifs et la construction du temple s'achève (Ezr. v-vi).

Mais la ville même de Jérusalem demeurait en ruines. Dès l'époque de Xerxès au plus tard, puis encore durant la première moitié du règne d'Artaxerxès I^{er}, les Juifs, à la faveur cette fois des guerres avec les Grecs et l'Égypte, tentèrent à diverses reprises de rebâtir les murs de leur capitale. Mais Samaritains, Ammonites et Arabes redoutaient, comme une menace pour leur prépondérance dans le district, ce relèvement de Jérusalem et faisaient tous leurs efforts pour l'empêcher. Dans Ezra iv. 6-23 se trouve conservée une relation de ces difficultés. Nous y trouvons notamment un message envoyé encore à Artaxerxès I^{er}, au nom des divers éléments dont se composait la population samaritaine, par l'officier d'administration (*bě'el-tě'em*) Rehoum, assisté du scribe Šimšai. Le résultat de cette dernière démarche fut lamentable pour les Juifs. Ils avaient réussi à pousser les travaux très loin. Mais la grande œuvre fut arrêtée de force et ce qui avait été fait fut en partie détruit. Comp. Néh. i. 1-3.

C'est à ce moment que Néhémie entre en scène. En l'an 20 d'Artaxerxès I^{er}, 445 av. J.-C., il obtient d'Artaxerxès I^{er} l'autorisation de partir pour la Judée avec mission de rebâtir les murs de la ville des tombeaux de ses pères. A son arrivée à Jérusalem il y trouva une situation désolante. Les adversaires des Juifs tenaient ceux-ci complètement sous leur domination morale. Depuis plus d'un demi-siècle

¹ Ezra iv. 1 ss.

les Samaritains, notamment, forts de l'appui des autorités, étaient demeurés généralement les maîtres du terrain. Les gouverneurs qui avaient précédé Néhémie à Jérusalem n'avaient d'ailleurs jamais fait que pressurer le peuple.¹ Aussi le culte était-il tombé dans l'état de décadence dont Malachie nous a laissé le tableau. Le chap. x de Néhémie, par l'énumération des obligations auxquelles le peuple s'engage en vue de relever le service divin (vv. 32 ss.), nous permet lui aussi de juger jusqu'à quel point de déchéance celui-ci était tombé au moment où le zélé patriote juif arriva au secours de son peuple. Pour comble de malheur les étrangers trouvaient au sein de ce peuple lui-même des connivences coupables, et Néhémie nous apprend que celles-ci avaient, en partie du moins, leur point d'appui en des unions matrimoniales qui rattachaient certains notables juifs à la famille de Tobie l'Ammonite (vi. 17 s.). Contre ces mariages mixtes Néhémie ne proteste pas encore. Vu les circonstances, ils avaient été un mal inévitable. Mais un changement allait bientôt se produire dans son attitude. Le chef de l'opposition contre Néhémie était Sanballat (Sin-uballit), qui se trouvait à la tête de la communauté samaritaine (חיל שִׁמְרוֹן, iii. 34), et avec les fils duquel les Judéo-Araméens d'Éléphantine se mettront plus tard en relation. Malgré toutes les intrigues et les menaces, Néhémie, fort de l'édit royal, se mit résolument à l'œuvre, et en très peu de temps il eut fini de réparer les brèches faites au mur et d'en achever la construction. Après quoi il avisa à donner à Jérusalem une population convenable (xi. 1) et procéda à l'inauguration solennelle des murs (xii. 27 ss.). Ces travaux d'ordre matériel ne furent que la moitié de l'œuvre accomplie par Néhémie. Encore pendant sa première mission le grand restaurateur du peuple juif entreprit de relever le culte déchu, de ranimer le zèle pour la Loi, d'armer la nation contre le danger de dissolution qui la menaçait du côté des influences étrangères. Dans une assemblée tenue sous sa direction il fit prendre à cet égard une série d'engagements solennels qui furent rédigés par écrit et signés, par lui-même en tête, et à sa suite par les chefs de familles sacerdotales, lévitiqes et laïques (Néh. ix. 1 ss., x. 1 ss.). Parmi ces engagements se trouve celui relatif aux mariages entre Juifs et étrangers : le peuple promet sous serment que de tels mariages ne se feront plus à l'avenir (x. 32).

Avant la grande assemblée le peuple avait été réuni à Jérusalem pour entendre, durant les jours de la fête des Tabernacles au 7^e mois, la lecture de la Loi (Néh. viii). C'est ici que nous voyons apparaître Ezra. Mais au chap. viii de Néhémie il ne peut s'agir, comme on aime à le supposer, de la promulgation d'une Loi nouvelle, faite en

¹ Néh. v. 15.

vertu de la mission dont Ezra avait été chargé par un édit royal en l'an 7 d'Artaxerxès, au rapport d'Ezra vii. 11 ss. Car pour l'édit d'Artaxerxès, et pour la mission d'Ezra, et l'œuvre accomplie par lui à Jérusalem en exécution de cet édit, il n'y a absolument pas place avant la mission de Néhémie en 445. C'est à l'an 7 d'Artaxerxès II (398) que se rapporte la mission d'Ezra racontée au chap. vii de son livre. Au chap. viii de Néhémie il s'agit seulement, aux termes du texte dont il n'y a aucune raison de s'écarter, d'une lecture solennelle de la Loi, appropriée aux circonstances. Ezra en ce moment n'en était qu'à ses premiers débuts. Après douze ans d'un premier séjour à Jérusalem, Néhémie retourna à Suse, où peut-être Ezra l'accompagna (432). Quand il revint la seconde fois à Jérusalem, il eut à sévir rigoureusement contre les abus qui s'étaient renouvelés, notamment en matière de mariages mixtes (xiii. 23 ss.). Il raconte que le grand prêtre Éliashib lui-même donnait l'exemple du relâchement par ses complaisances pour Tobie l'Ammonite (xiii. 4 ss.). Il chasse d'en sa présence un petit-fils d'Éliashib qui était devenu gendre du Samaritain Sin-uballit (xiii. 28).

En la 7^e année d'Artaxerxès II (398) Ezra, muni d'un firman royal qui lui accorde pleins pouvoirs pour l'administration de la Judée conformément à la Loi de son Dieu, et pour le soin de la célébration du culte, ramène à Jérusalem une nouvelle colonie de Juifs de Babylone. Le firman royal ne parle pas d'un code de lois dont Ezra serait l'auteur. Il y est question de la Loi qui est 'dans la main' d'Ezra (Ezra vii. 14); cela ne signifie pas que la Loi en question soit l'œuvre d'Ezra, pas plus que la même expression au v. 25 ne signifie que la 'sagesse de son Dieu' soit l'œuvre du scribe. En ce même v. 25 l'édit suppose ou dit ouvertement que les lois à appliquer par Ezra sont déjà connues. Il est également contraire aux données du texte de parler d'un échec subi par le scribe. Celui-ci rapporte explicitement lui-même que sa mission, en ce qui concerne le culte et les intérêts du peuple juif, réussit pleinement (viii. 36). Lors de son arrivée à Jérusalem avec sa caravane, il trouva que l'abus des mariages mixtes avait de nouveau repris. Cette constatation le remplit de désespoir (ix). Il se concerta à ce sujet avec Jehoïanan, (petit-)fils d'Éliashib (x. 6), sans aucun doute le grand prêtre bien connu de ce nom, petit-fils du pontife contemporain de Néhémie. Cette fois on mit un terme à la querelle par une mesure radicale: les femmes étrangères furent renvoyées avec leurs enfants. Ainsi se termina la lutte, inaugurée sous Zerubbabel, contre l'immixtion des éléments païens dans la communauté juive de Judée.

Si à présent nous nous retournons vers les Judéo-Araméens d'Éléphantine, nous n'aurons aucune peine à reconnaître que, malgré l'attachement sincère dont ils firent preuve à l'égard du culte de Jahô et de son temple, leurs usages n'ont aucun titre à servir de moyen de contrôle pour la pureté des institutions en vigueur à Jérusalem après l'exil.

Le papyrus Sayce, déjà publié par Cowley dans les *PSBA.* de 1903, et repris sous la lettre L dans les *Aramaic Papyri discovered at Assuan*, est un acte de prêt à intérêt, où le taux de l'intérêt est fixé à 2 *hallour* par *šeqel* et par mois. D'après les données des autres documents, Clermont-Ganneau, suivi par Cowley et autres en général, établit le rapport entre le *šeqel* et le *hallour* suivant la proportion de 40 *hallourin* par *šeqel*. Et il n'y a aucune raison de croire que dans notre document L une autre supputation soit suivie. En effet le papyrus S. 28, où le même taux est fixé pour l'intérêt, explique l. 4 qu'il s'agit du *šeqel* ordinaire de ' poids du roi '. Que le papyrus (S.-C.) L parle du *šeqel* de ' poids de Ptah ' ne fait donc ici aucune différence. Dans les conditions indiquées l'intérêt est de $\frac{2}{40}$ par mois, ou $\frac{24}{40}$, c'est-à-dire 60 % par an. L'accord entre les papyrus (S.-C.) L et S. 28 montre que c'était là le taux régulier, un indice, si l'on veut, de la situation économique, mais en même temps de l'esprit dans lequel celle-ci était exploitée ; et le papyrus S., où les noms du prêteur et de l'emprunteur¹ sont conservés, montre de plus que les Judéo-Araméens exigeaient ce taux exorbitant de leurs propres coreligionnaires. Cette conduite était une violation, non seulement de Lév. xxv. 36-7, Deut. xxiii. 20-1, mais aussi d'Ex. xxii. 24, une loi dont on ne peut croire qu'elle fût plus récente que l'émigration des ancêtres de nos Judéo-Araméens.

On a généralement admis que les adorateurs de Jahô à Éléphantine se livraient à un prosélytisme actif en faveur de leur communauté religieuse, et l'on cite en particulier le cas d'Ašhor, second ou troisième mari de Mibṭahja, qui, après son mariage, est désigné sous le nom hébreu Nathan, (S.-C.) J et K, et dont les deux fils portent des noms hébreux, qui aurait donc été converti par sa femme. Il est vrai qu'il ne faut pas attacher grande importance au fait que Mibṭahja prête, dans son procès avec l'Égyptien Pi, le serment par la déesse Sati (S.-C., F), comme le réclamait peut-être la partie égyptienne. Mais le cas de la conversion d'Ašhor par Mibṭahja nous paraît très douteux. Déjà dans son contrat de mariage Ašhor admet qu'il aura à demander le divorce dans la 'eda. Et quant au nom de Nathan qu'il aurait adopté après son mariage, il convient de noter que dans le papyrus (S.-C.) H, qui renferme un acte postérieur à la mort du personnage, celui-ci est

¹ Meschoullam fils de Zakkour, et Jehoḥan fille de Meschoullak.

de nouveau appelé de son nom égyptien *Aṣḥor-bar-Ṣaḥa*. Pourquoi n'aurait-il pu s'appeler déjà *Nathan* lors de son contrat de mariage, puisqu'on le nommait encore *Aṣḥor* après sa mort ?

Il semble bien néanmoins que la communauté judéo-araméenne d'Éléphantine recevait dans son sein des membres d'origine étrangère. Que ce soit avant ou après son mariage avec *Mibṭaḥja*, *Aṣḥor-bar-Ṣaḥa* en aura été un. Mais avant d'admirer à ce propos la puissance d'expansion de l'esprit religieux de ces adorateurs de *Jahô*, nous devrions savoir s'ils étaient très difficiles dans leur accueil, et à quels mobiles obéissaient les 'convertis'. Contrairement à la tendance qui prévalut en Judée les mariages mixtes semblent avoir été reçus sans ombrage à Éléphantine. Il faut expliquer par une supposition de ce genre la présence de personnages portant un nom hébreu accolé au nom égyptien de leur père, comme *Hoshéa*, fils de *Pete-Chnoum*, témoin dans l'acte *B*. C'était bien, sans doute, le même *Hadadnouri*, encore un témoin de l'acte *B*, et qui y est appelé en termes exprès 'le Babylonien', dont le petit-fils (*Malkija-bar-Jathom-bar-Hadadnouri*) figure en l'an 5 de *Darius II* (419-418) parmi les membres de 'l'armée juive' (*Sach. pap. 18* ; col. 2, l. 4).

D'autre part beaucoup de Judéo-Araméens d'Éléphantine auront eux-mêmes porté des noms babyloniens. Ceux-ci sont relativement nombreux dans nos papyrus. Il est remarquable que les 'centuries', dont nous avons reconnu qu'elles devaient relever de l'organisation intérieure de la communauté, sont, du moins celles que nous connaissons, désignées comme ayant des chefs à noms babyloniens, savoir *Siniddin* et *Nabu'aqab* (*Sach. pap. 18* ; col. I, 19, 20), *Nabu-Ṣalev* et *Béthelitaqim* (*pap. 25*, ll. 8, 6 et 10). Le fait que le témoin *Hadadnouri* dans (*S.-C.*) *B* s'appelle 'le Babylonien' est de nature à suggérer des doutes sérieux sur la nationalité babylonienne d'autres témoins porteurs de noms analogues, pour lesquels cette indication fait défaut, à commencer par *Sinkašid*, fils de *Nabusumuskin*, dans le même papyrus *B*.

Dans tous les cas la communauté était fortement 'babylonisée'.

Nous pourrions tout d'abord attirer l'attention sur la forme juridique des contrats qui rappelle absolument, malgré une certaine influence que l'on remarque aussi de la terminologie démotique, celle des contrats babyloniens. Il suffit de signaler l'usage, d'un côté comme de l'autre, de fixer l'identité des contractants par l'indication de leur parenté, de décrire exactement les limites des immeubles, d'établir des peines conventionnelles. L'analogie ne fait pas défaut non plus pour certaines formules caractéristiques¹. On fait cependant observer une

¹ Cowley, p 25.

double différence.¹ D'abord, dans les contrats babyloniens la date figure généralement à la fin, tandis que les actes d'Éléphantine l'offrent au commencement; la remarque est exacte en ce qui concerne les contrats babyloniens anciens; mais à l'époque perse les actes babyloniens portent aussi d'habitude la date au commencement. La seconde différence c'est que dans les contrats babyloniens le nom du scribe se trouve après ceux des témoins, à Éléphantine avant. A ce dernier point de vue il est intéressant de constater, comme Staerk lui-même le fait, que le papyrus Sayce d'Oxford (S.-C., L) donne lui aussi le nom du scribe à la fin.

Nous n'insistons pas davantage sur les analogies babyloniennes en matière de style juridique. Ce point de ressemblance s'expliquerait suffisamment, à le considérer à part, par l'action purement extérieure que les institutions et les usages de Babylone auraient exercée depuis longtemps sur l'Asie occidentale, en particulier aussi sur le peuple hébreu dès avant la captivité, et que, sous la domination perse, ils pouvaient continuer à exercer directement à Éléphantine.

Ce qui est plus frappant, c'est que le droit matrimonial des Judéo-Araméens d'Éléphantine se rattache aux traditions babyloniennes beaucoup plus étroitement qu'aux institutions de l'Ancien Testament. A cet égard le contrat de mariage d'Ašor et de Mibṭahja² est un document très instructif.

D'abord le contrat de mariage écrit, déjà par lui-même, semble avoir été inconnu des anciens Hébreux. Il n'est mentionné que pour le mariage de Tobie et de Sara (Tob. vii. 13). Le mariage de Booz et de Ruth, par exemple, se fait au contraire par engagement oral devant témoins (Ruth iv. 10 ss.). En Babylonie le contrat écrit est de rigueur suivant le droit ancien³ comme dans le droit néobabylonien.⁴

Un point très important, c'est que le contrat d'Ašor et de Mibṭahja reconnaît à la femme aussi bien qu'à l'époux le droit de demander le divorce dans l'assemblée de la communauté (*'ēda*). Encore une fois cela est conforme au droit babylonien (Hamm. § 142). Quant aux lois de l'Ancien Testament, non seulement la femme n'avait pas, comme Josèphe le fait remarquer avec insistance à l'occasion de la répudiation de Costabaros par Salomé,⁵ le droit de répudier son mari de sa propre autorité, mais jamais il n'est fait la moindre allusion au droit qu'elle aurait eu de demander le divorce en justice. Ajoutons que dans le

¹ Staerk, *Aramäische Papyri* . . . , p. 5; coll. p. 12 ss., 23, 36.

² S.-C. pap. G; le nom est orthographié ici Miphṭahja.

³ Hammourabi, § 128.

⁴ Kohler und Peiser, *Aus dem babylonischen Rechtsleben*, ii. 7.

⁵ *Ant.* xv. 7, 10.

papyrus (S.-C.) C, ll. 8 s., l'éventualité du divorce du côté de Mibṭahja est prévue en termes qui rappellent le droit de l'époux à l'égard de la femme d'après Deut. xxiv. 1 ss. ; dans l'acte délivré à Jezanja, Maḥseja s'exprimait ainsi : ' . . . si plus tard ma fille te prend en aversion¹ et s'en va d'auprès de toi . . . ' — Il est bien vrai que dans deux papyrus démotiques, cités par Staerk², le droit de la femme à cet égard est également affirmé. Mais il n'est pas probable que les Judéo-Araméens d'Éléphantine aient subi en ceci l'influence des usages égyptiens, vu que leur droit matrimonial se sépare radicalement de celui de l'Égypte sur des points essentiels, tels que la situation de l'époux comme chef de la famille et les dispositions relatives aux prestations matérielles qui accompagnent le contrat. Remarquons d'ailleurs que le papyrus G distingue, aussi bien que le droit babylonien (Hamm. § 141), le divorce légal (ll. 22-29^a) de l'abandon non motivé de la femme par le mari (29^b ss.).

Pour les dispositions concernant les prestations matérielles, le contrat d'Éléphantine se distingue, comme il vient d'être dit, du droit égyptien et des papyrus démotiques ; ceux-ci ne connaissent que les dons faits par le fiancé à la fiancée.

Notre document G expose d'abord nettement le מוהר ou prix, savoir la somme de 5 šeqel, payé par Ašor au père de Mibṭahja. C'est le *mohar* des Hébreux (Ex. xx. 5 s. ; Deut. xxii. 29), la *tirḥatu* des Babyloniens.

La suite du document offre une complication. On avait cru d'abord qu'aux lignes 6 ss. étaient énumérés les dons faits par Ašor à Mibṭahja, le מוהן des Hébreux, *nuddunnu* des Babyloniens. Cette interprétation reposait sur la lecture מ' הנעלת ל(ברתך), où le verbe הנעלת ne pouvait se comprendre qu'à la 1^{re} personne : 'j'ai donné à ta fille Mipḥṭahja . . .' Lidzbarski³ a pu constater sur l'original au Caire que la vraie lecture porte : מ' הנעלת לי (ברתך), où le verbe apparaît à la 3^e personne : 'ta fille Mipḥṭahja m'a apporté . . .' Il faut lire de même à la l. 7 מ' הנעלת לי au lieu de הנעלת לה comme on l'avait supposé à tort. Aux ll. 24, 27 c'est toujours à la 3^e personne que le verbe est à comprendre. C'est donc en réalité la dot qui est décrite ll. 6 ss. Elle comprenait outre une somme en argent de 1 kereš, 2 šeqel, 2 quarts de 'décuple' : 1 vêtement neuf en laine, brodé, teint sur les deux faces, d'une longueur de 7 aunes sur (une largeur de) 5, de la valeur de 2 kereš, 8 šeqel ; 1 tissu neuf de la valeur de 8 šeqel ; un autre vêtement en laine de la valeur de 7 šeqel ; un miroir en métal de la valeur de

¹ Comp. la même formule employée pour la femme, Hammour. § 142.

² *Aramäische Papyri* . . . , p. 25 s.

³ *Ephemeris f. sem. Epigr.*, iii. 129 s.

1 šeqel, 2 quarts, etc. ; l'ensemble de l'apport en argent et en objets divers s'élevant à la valeur de 6 kereš, 5 šeqel, 20 hallour, 2 quarts de 'décuple'.¹ Seulement cette somme est obtenue par l'addition aux valeurs énumérées précédemment de celles dont l'énumération suit, l. 15^b s. Suivant l'interprétation qui voyait aux ll. 6 ss. les dons offerts en cadeau à Mibṭahja par Ašor, on était amené à voir aux ll. 15^b s. l'énumération des présents faits à Ašor par Mibṭahja, avec la phrase . . . לַי לַי 'il m'a été remis . . .' comme formule introductoire. En réalité cette phrase clôture l'exposé qui précède (comme l. 5) : 'Cela m'a été remis et je m'en trouve satisfait.' Quant aux objets énumérés ll. 15^b s. ('un lit en roseau . . . , une boîte neuve à cosmétique (?)'), ils forment un supplément à l'exposé de l'apport de Mibṭahja. Lidzbarski² remarque que dans la somme totale indiquée l. 14 le scribe n'avait d'abord marqué qu'un šeqel ; à cause de cela le nom *šeqel* est au singulier. Et en effet l'addition des valeurs énumérées avant l. 14 ne rend qu'un šeqel à côté des 6 kereš dans la somme. Après l'énumération supplémentaire de l. 15^b s., le scribe ajouta quatre traits au chiffre des šeqels ; et l'on voit bien que l'espace est bien rempli. Tout le passage 6-17 se rapporte donc à la dot ou l'apport de Mibṭahja.

Le *mohar* payé par Ašor est de loin inférieur à l'apport de sa femme. Cela n'a rien d'étonnant. Mibṭahja n'était plus, depuis longtemps, constituée sous l'autorité paternelle. Ašor était son second, peut-être son troisième époux.

Si l'un des époux meurt sans qu'il y ait des enfants, le survivant recueille la succession du décédé. En cas de divorce légal de la part de la femme elle doit payer à Ašor le 'prix du divorce' (כֶּשֶׁף שְׁנֵאוֹהָ *le prix de l'aversion*) et tout ce qu'elle avait apporté elle l'emportera avec elle ; en cas de divorce légal de la part d'Ašor, il perd le *mohar* et elle emporte avec elle tout ce qu'elle avait apporté. En cas de répudiation illégale, ou d'abandon de sa femme, Ašor doit lui payer la somme de 20 kereš.

D'une manière générale la situation juridique de la femme dans la société judéo-araméenne d'Éléphantine, sans ressembler à celle dont les papyrus démotiques³ et les relations des anciens témoignent pour la femme comme chef de la famille en Égypte, s'écarte notablement des institutions ou des usages de l'Ancien Testament. Sans doute, en

¹ 1 kereš=10 šeqel=400 hallour. Le 'décuple' (עֶשְׂרֵתָא) semble avoir eu la valeur de 10 šeqel, l'équivalent d'un kereš. Voir Cowley, p. 22. Lidzbarski fait observer que le *šeqel* visé dans nos documents est le σίγλος Μηδικός de 5,6 gr. ; vu que dans Sach. pap. 35 il est dit expressément que 2 šeqel=1 stater (*Ephemeris* iii).

² loc. cit., pp. 80, 130.

³ Comp. Staerk, *Jüd.-aram. Papyri*, 1907, p. 26 s.

Israël aussi la femme était l'objet d'égards de la part du législateur, et elle pouvait monter au plus haut rang dans la hiérarchie sociale. Mais l'exercice des droits civils était soumis pour elle à des restrictions spéciales. L'époux et le père de famille, par exemple, avaient un droit de veto touchant le vœu prononcé par la femme ou la fille (Nomb. xxx. 3 ss.). La loi du lévirat (Deut. xxv. 5-10) est une restriction au droit de succession de la veuve. Les filles n'étaient reçues comme héritières qu'en l'absence de fils (Nomb. xxvii. 1 ss.) et encore étaient-elles obligées, en ce cas, de prendre un mari dans le clan de leur père (xxxvi. 6). A Éléphantine d'autres principes étaient en vigueur. Outre ce que nous apprennent à cet égard le contrat de mariage d'Ašor et les actes passés entre Mibṭahja et son père, de qui elle tient la libre disposition du terrain reçu comme dot lors de son premier mariage (S.-C., D)¹ et avec qui elle se trouve en relations actives d'affaires et d'échange de biens (S.-C., E), puis l'acte passé entre Mibṭahja et l'Égyptien Pi (F), et d'une manière générale la régularité avec laquelle la clause pénale des contrats met les filles au même rang que les fils, les sœurs sur le même rang que les frères, comme entrant dans la succession de leurs ascendants, pour les obligations comme pour les droits : outre tout cela, on peut encore considérer des faits comme la présence de trente-six noms de femmes dans la grande liste des contribuables, membres de 'l'armée juive', qui ont payé chacun 2 šeqel à Jahô (Sach. pap. 18); l'emprunt de 4 šeqel d'argent contracté à l'égard de Mešoullam-bar-Zakkour² par une femme nommée Jehoḥan (Sach. pap. 28); l'acte d'échange de biens entre les deux sœurs Selū'ā et Jethōmā d'une part, et Jaho'or fille de Šelomim de l'autre (Sach. pap. 30); l'acte de donation entre deux sœurs (Sach. pap. 33) et d'autres analogues (Sach. pap. 34, 35), qui attestent dans leur ensemble la grande liberté dont jouissait la femme au point de vue de l'exercice des droits civils. Tout cela nous reporte encore une fois au droit babylonien tel qu'il était formulé déjà dans le code de Hammourabi.³

La forme de certains éléments caractéristiques de la langue usitée dans nos papyrus fait à son tour penser à des attaches ou des affinités babyloniennes. On a remarqué les nombreux points de contact entre la langue de nos papyrus et l'araméen biblique.⁴ L'araméen biblique, qui fait son apparition après la captivité (Ezra v-vi; iv. 8-23), doit avoir

¹ Le récit touchant la dot accordée par Kaleb à sa fille Aksa (Jos. xv. 18 s.; Juges i. 14) ne dit ou ne suppose rien de pareil.

² Sans doute le même qui avait vendu une maison à Maḥseja, d'après (S.-C.) E.

³ Lire, outre les passages déjà cités, les articles 39, 144-152, 178 ss., etc., et comp. C. H. W. Johns, *The Relations between the Laws of Babylonia and the Laws of the Hebrew Peoples* (Schweich Lectures, 1912), London, 1914, p. 5.

⁴ Cowley, *Aramaic Papyri . . .*, p. 20.

tiré sa première origine de la Babylonie. L'araméen de nos papyrus, dont l'origine, comme celle de la population qui s'en servait, remonte à une époque antérieure à la captivité, aura eu ses racines dans le même milieu. On s'explique aisément qu'il s'y rencontre des hébraïsmes;¹ mais il est intéressant de noter que, à la différence de l'araméen biblique, il a conservé certains traits propres à la forme plus ancienne de la langue, comme le démonstratif et le relatif ordinairement en ܐ, rarement en ܘ.²

Cowley, un bon juge en la matière, émet en outre cette appréciation sur l'écriture elle-même: 'The characters generally are, allowing for difference of date, the same as those found in the Aramaic parts of Assyrian and Babylonian contracts. They are in fact just what a trained scribe would use in Babylonia, and are those which tradition says were introduced by Ezra on his return to Jerusalem' (*Aramaic Papyri etc.*, pp. 14-15).

Ces observations, outre l'intérêt qu'elles peuvent avoir en elles-mêmes et au point de vue de la recherche de l'origine de nos Judéo-Araméens, nous avertissent déjà combien peu fondée doit être, selon toute probabilité, la théorie qui cherche dans les usages religieux de la colonie d'Éléphantine, dont les débuts remontent à l'époque pré-exilienne, la fidèle image de la religion de l'ancien Israël.

* * *

On a remarqué que parmi les nombreux documents araméens exhumés à Éléphantine ne se trouvait pas le moindre papyrus biblique. C'est une lacune dont on serait tenté de conclure que les adorateurs de Jahô établis là-bas depuis avant la domination perse étaient plus soucieux de leurs intérêts matériels que de la Loi et des Prophètes.³ Le soupçon toutefois serait mal fondé. Les colons d'Éléphantine étaient sincèrement, ardemment attachés à leurs pratiques religieuses et au culte de leur Dieu. Il ne faut pas oublier que tous nos papyrus araméens ont été trouvés dans un même groupe de maisons, à peu près au même endroit. La collection S.-C. forme une partie d'un dépôt d'archives de famille. Les documents de la collection Sachau, malgré leur variété, n'offrent nulle part, pour aucune de leurs catégories, une analogie quelconque avec des textes sacrés ou liturgiques. On comprend donc aisément que les livres bibliques aient été éventuellement déposés à part de ces documents-là, peut-être en vue de la lecture publique, dans le temple de Jahô, dont on n'a non plus pas retrouvé de traces.

¹ Cowley, *Aramaic Papyri* . . . , p. 20.

² *Ibid.*, p. 17.

³ Comp. Lidzbarski, *Ephemeris* . . . , iii. 245.

Ce qui mérite mieux de retenir l'attention c'est que parmi la multitude d'écrits que nous ont laissés les Judéo-Araméens d'Éléphantine, adorateurs de Jahô, il ne s'en soit pas rencontré un seul rédigé en hébreu, que tous soient exclusivement araméens. C'est un fait important à retenir pour l'étude de la question de l'origine de cette population. Il serait bien difficile de comprendre cette absence complète de toute composition en langue hébraïque, si tous les éléments de la colonie judéo-araméenne étaient à considérer comme issus des Juifs, qui vers l'an 586 av. J.-C. quittèrent Jérusalem et sa banlieue pour se réfugier en Égypte ; car en 586 on ne parlait pas encore araméen à Jérusalem.¹ Le groupe de dialectes sémitiques compris sous la dénomination générale d' 'araméen ' était répandu dans les territoires compris entre la Méditerranée, au nord de la Palestine, d'une part, et la Mésopotamie de l'autre. Déjà au VIII^e siècle l'araméen était parlé en Mésopotamie même, et peut-être jusque sur les rives du Tigre, parmi les Assyriens. Le deuxième livre des Rois xviii. 26, où l'on entend les ministres d'Ézéchias prier les envoyés de Sennachérib de parler ' en araméen ' pour que le peuple assemblé sur le mur ne les comprît pas, fournit à cet égard une indication : les Assyriens sont censés pouvoir naturellement se servir de cette langue. En Babylonie aussi on doit avoir de bonne heure parlé araméen.² Les actes rédigés par les Juifs revenus de la captivité sous Cyrus l'ont été, probablement, en araméen,³ bien qu'ils nous soient conservés (Ezra i-vi) partie en hébreu, partie en araméen peut-être à certains égards rajeuni. A partir de cette époque les aramaismes envahissent la langue hébraïque. Cependant ce ne fut que peu à peu que l'araméen se répandit parmi le peuple juif après la captivité. Encore vers 430 Néhémie sévit contre ceux dont les enfants ne parlaient pas ' juif ', c'est-à-dire hébreu (Néh. xiii. 24). Ce ne fut guère qu'à partir du II^e siècle av. J.-C. que l'araméen supplanta entièrement l'hébreu comme langue usuelle en Judée. La langue araméenne s'était acquise, dans la région des deux fleuves, une place si considérable, que déjà sous les premiers rois Achéménides elle était employée par le gouvernement ou la chancellerie comme langue d'administration pour les provinces occidentales de leur vaste empire. Mais ce qui est surtout remarquable à Éléphantine, c'est que précisé-

¹ Les textes rédigés en araméen dans la Bible (*araméen biblique*) sont : Ezra iv. 8-23 ; 24, v-vi. 18 ; Daniel ii. 4^b-vii.

² ' Aramaic, even before the Persian period, was the language of trade, and we find it in the dockets of Assyrian and Babylonian deeds from the eighth century onwards . . . ' (Cowley, *Aramaic Papyri discovered at Assuan*, p. 20). Comp. Lidzbarski, *Ephemeris für sem. Epigraphik*, ii. 200 ss.

³ Voir mon étude *Zorobabel et le second temple* (dans *le Muséon*, 1892), § v.

ment l'araméen y est en usage exclusif parmi les adorateurs de Jahô, non seulement pour la rédaction des documents officiels et juridiques, mais même dans les correspondances privées et pour les compositions d'ordre littéraire.

* * *

L'édition de Sachau comprend des fragments plus ou moins considérables de trois œuvres rangées par lui dans cette dernière catégorie. L'un (pap. 60) est un petit débris d'un récit d'origine égyptienne. Les deux autres sont parmi les documents les plus importants du trésor inestimable des papyrus d'Éléphantine.

Tout d'abord, parmi ces papyrus, des fragments importants nous ont été conservés d'une version araméenne de l'inscription trilingue de Béhistoun, dans laquelle Darius I^{er} célèbre ses victoires sur les rebelles qui lui disputèrent le trône. Notre version araméenne se rattache au texte assyro-babylonien de Béhistoun, surtout par la circonstance que comme ce dernier, et à la différence des textes vieux persan et élamite, elle indique le chiffre des ennemis tombés dans les batailles ou faits prisonniers. Sachau croit, et cette hypothèse est très séduisante, que la version araméenne d'Éléphantine représente un des exemplaires des fastes du rocher de Béhistoun, qui, d'après l'interprétation que l'on donne d'une autre inscription élamite, également de Béhistoun, furent envoyés par Darius dans toutes les parties de l'empire. On peut cependant supposer tout aussi bien que notre version araméenne est une œuvre d'initiative privée, exécutée d'après un texte babylonien vulgarisé. On a retrouvé, en effet, au cours de fouilles pratiquées à Babylone, un bloc de pierre portant un fragment du texte assyro-babylonien de l'inscription.¹ 'Es ist ein Werk des Zufalls, dit Sachau, dass dies aus Babylon stammende Textstück sich in der Hauptsache hier auch in aramäischer Version auf unserem Papyrus wiederfindet.' Dans tous les cas, que notre version araméenne fût due à l'origine à un acte d'autorité de Darius, ou qu'elle fût l'œuvre d'un lettré, admirateur des exploits du monarque, ou serviteur zélé des intérêts de l'empire, la présence et la conservation d'un exemplaire de cette version à Éléphantine sont un fait extrêmement remarquable, attestant une fois de plus les sympathies qui rattachaient la communauté judéo-araméenne au gouvernement central de l'État et l'accueil empressé que l'on y faisait aux choses d'origine assyro-babylonienne.

Une non moins grande surprise était réservée au public par la découverte, parmi les papyrus d'Éléphantine, de fragments considérables

¹ Weissbach, *Babylonische Miscellen*, Leipzig, 1903, pp. 24-26.

du livre de la Sagesse d'Aḥiqar¹. On sait quel succès et quelle large diffusion l'histoire et les leçons d'Aḥiqar obtinrent dans les anciennes littératures populaires². Aḥiqar était un sage qui fut, d'après la mise en scène connue de l'antique roman, ministre du roi de Ninive Sennachérib, puis du fils et successeur de ce dernier, Asarhaddon. N'ayant pas de fils, il adopta son neveu Nadan et l'éleva suivant les préceptes de la sagesse. Une série de leçons en forme de similitudes et de paraboles, données par Aḥiqar à son fils adoptif, se trouve ainsi naturellement introduite. Plus tard, empêché par les infirmités de la vieillesse de remplir ses fonctions, Aḥiqar présente Nadan au roi comme son successeur. Asarhaddon l'accepte et Nadan est comblé d'honneurs. Il ne tarda pas à faire preuve de la plus noire ingratitude. Son père adoptif et bienfaiteur fut dénoncé par lui comme traître et convaincu à l'aide de lettres fausses. Asarhaddon donne ordre à un officier de mettre Aḥiqar à mort. Quand l'officier s'apprête à faire exécuter la sentence, Aḥiqar parvient à le fléchir en lui rappelant comment autrefois, sous Sennachérib, il lui a sauvé la vie dans des circonstances semblables. L'officier met à mort un esclave, dont il apporte la tête au roi ; et tient Aḥiqar caché. Le roi d'Égypte apprenant la nouvelle de la mort du sage vizir lance à Asarhaddon le défi de résoudre un problème (*de construire un palais dans les airs . . .*), sous peine d'avoir à lui payer le tribut. Asarhaddon, n'obtenant aucune solution satisfaisante de la part de ses conseillers, se lamente sur la disparition du sage Aḥiqar. Là-dessus l'exécuteur des hautes œuvres dévoile au roi son stratagème et produit Aḥiqar au grand jour. Aḥiqar envoyé en Égypte résout le problème et remporte un vrai triomphe. Asarhaddon, comme récompense, lui livre l'ingrat qui l'avait desservi. Nadan est châtié comme il le méritait. Aḥiqar l'enferme et lui tient de nouveau, cette fois pour le confondre, des discours de haute sagesse. Cette seconde série de leçons est proposée surtout sous forme de fables où les rôles sont tenus par des animaux. Le dénouement de l'histoire c'est que Nadan s'enfle comme une outre et crève.

Il est clair, en ce qui concerne le genre littéraire du livre de la sagesse d'Aḥiqar, que le récit est destiné à servir de cadre aux proverbes et fables.³

¹ Sachau, pap. 49-52 (erste Hälfte, Tafel 40-43 ; *Erzählender Teil*) ; pap. 53-59 (zweite Hälfte, Tafel 44-50 ; *Sprüche und Fabeln*).

² Comp. *The story of Aḥiqar from the Syriac, Arabic, Armenian, Ethiopic, Greek and Slavonic versions*, by F. C. Conybeare, J. Rendel Harris, and Agnes Smith Lewis, London, 1898. F. Nau, *Histoire et sagesse d'Aḥiqar l'Assyrien*, Paris, 1909.

³ On se demande pourquoi Meyer, parlant à ce propos des livres sapientiaux des Sémites en général, éprouve le besoin de dire que le pluriel de *maschal* en hébreu est *mischlîm* (*Der Papyrusfund*, p. 117).

Ce qui n'a pas peu contribué à l'intérêt que les nombreuses versions de cette curieuse composition ont excité parmi les scrutateurs de folklore oriental, c'est que le livre de Tobie, qui, dans son début, présente déjà avec elle une analogie marquée par la forme du récit à la première personne, y fait aussi des allusions directes et présente son héros comme un parent du sage Ahiqar.¹

Le document trouvé à Éléphantine est un palimpseste. A l'aide des fragments épars on a reconstitué deux morceaux importants de la partie narrative, et une très notable portion des paraboles, proverbes et fables. Il n'est malheureusement pas possible jusqu'ici, à cause de l'état fragmentaire des précieux papyrus, de distinguer parmi la multitude de pièces se rapportant à cette dernière section les éléments appartenant à la première et à la deuxième séries de leçons morales. Le premier des deux morceaux reconstitués de la partie narrative, dans l'édition de Sachau, raconte comment Ahiqar présente son fils (adoptif), du nom de Nadin, à Asarhaddon, qui le reçoit comme ministre à la place du sage conseiller devenu trop vieux pour continuer à remplir ses fonctions; le second passage débute par l'ordre que donne Asar-

¹ Voici les passages où le personnage et son fils adoptif sont nommés dans Tobie. Nous reproduisons les textes du *Vaticanus* et du *Sinaiticus* d'après l'édition de H. B. Swete :

Vat.

i. 21 . . . καὶ ἐβασίλευσεν Σαχερδονὸς (=Asarhaddon) ὁ υἱὸς αὐτοῦ (de Sennacherib) ἀντ' αὐτοῦ, καὶ ἔταξεν Ἀχιάχαρον τὸν Ἀναήλ υἱὸν τοῦ ἀδελφοῦ μου ἐπὶ πᾶσαν τὴν ἐκλογιστείαν τῆς βασιλείας αὐτοῦ καὶ ἐπὶ πᾶσαν τὴν διοίκησιν. 22 καὶ ἠξίωσεν Ἀχιάχαρος περὶ ἐμοῦ . . . Ἀχιάχαρος δὲ ἦν ὁ οἰνοχόος καὶ ἐπὶ τοῦ δακτυλίου . . . καὶ κατέστησεν αὐτὸν ὁ Σαχερδονός, υἱὸς ἐκ δευτέρας· ἦν δὲ ἐξάδελφός μου.

xi. 18 καὶ παρεγένετο Ἀχιάχαρος καὶ Νασβᾶς ὁ ἐξάδελφος αὐτοῦ . . .

(*Vulg. lat.*, xi. 20 : Veneruntque Achior et Nabath, consobrini Tobiae, gaudentes ad Tobiam . . .)

xiv. 10 . . . τέκνον, ἴδε τί ἐποίησεν Ἀδὰμ Ἀχιαχάρῳ τῷ θρέψαντι αὐτόν, ὡς ἐκ τοῦ φωτὸς ἠγάγεν αὐτόν εἰς τὸ σκότος καὶ ὅσα ἀνταπέδωκεν αὐτῷ· καὶ Ἀχιάχαρον μὲν ἔσωσεν, ἐκείνῳ δὲ τὸ ἀνταπόδομα ἀπεδόθη, καὶ αὐτὸς κατέβη εἰς τὸ σκότος.

Sin.

i. 21 . . . καὶ ἔταξεν Ἀχείχαρον τὸν Ἀναήλ τὸν τοῦ ἀδελφοῦ μου υἱὸν ἐπὶ πᾶσαν τὴν ἐκλογιστείαν τῆς βασιλείας αὐτοῦ . . . 22 τότε ἠξίωσεν Ἀχείχαρος περὶ ἐμοῦ . . . Ἀχείχαρος γὰρ ἦν ὁ ἀρχιοινοχόος καὶ ἐπὶ τοῦ δακτυλίου . . . ἐπὶ Σενναχηρείμ . . . , καὶ κατέστησεν αὐτὸν Σαχερδονός ἐκ δευτέρας. ἦν δὲ ἐξάδελφός μου καὶ ἐκ τῆς συγγενείας μου.

xi. 18 καὶ παρεγένοντο Ἀχεικάρ καὶ Ναβὰδ οἱ ἐξάδελφοι αὐτοῦ . . .

xiv. 10 . . . ἴδε, παιδίον, ὅσα Ναδὰβ ἐποίησεν Ἀχεικάρῳ τῷ ἐκθρέψαντι αὐτόν, οὐχὶ ζῶν κατηνέχθη εἰς τὴν γῆν; καὶ ἀπέδωκεν ὁ θεὸς τὴν ἀτιμίαν κατὰ πρόσωπον αὐτοῦ· καὶ ἐξῆλθεν εἰς τὸ φῶς Ἀχίκαρος, καὶ Ναδὰβ εἰσῆλθεν εἰς τὸ σκότος τοῦ αἰῶνος ὅτι ἐζήτησεν ἀποκτείνειν Ἀχεικάρων. ἐν τῷ ποιῆσαί με ἐλεημοσύνην ἐξῆλθεν ἐκ τῆς παγίδος τοῦ θανάτου ἣν ἔπηξεν αὐτῷ Ναδὰβ, καὶ Ναδὰβ ἔπεσεν εἰς τὴν παγίδα τοῦ θανάτου καὶ ἀπώλεσεν αὐτόν.

haddon à l'officier (רביא) Nabu-šum-iškun de mettre Aḥiqar à mort et va jusqu'au point où Nabu-šum-iškun, ayant tué son eunuque à la place d'Aḥiqar, fait rapport au roi sur l'exécution de ses ordres. La suite manque, ainsi que, entre les deux passages, le récit de la trahison de Nadin.

Sachau arrive par des considérations judicieuses à placer la composition du livre araméen vers l'an 500 av. J.-C. Nos papyrus eux-mêmes, en effet, ne sont pas postérieurs à la fin du v^e siècle. Le caractère effacé des rois assyriens, tels qu'ils y sont mis en scène, nous oblige à ramener la date de la composition assez longtemps après la chute de l'empire assyrien. D'autre part il a fallu un certain laps de temps avant que le livre ait pu parvenir à la communauté d'Éléphantine, au sein de laquelle il est supposé n'avoir pas vu le jour.

Il n'y a plus dans ces conditions aucune raison de suspecter le bien-fondé de la remarque de Clément d'Alexandrie (*Strom.* i. 15, 69) rapportant que les proverbes d'Akikaros se trouvaient insérés parmi les œuvres de Démocrite. La forme que Clément d'Alexandrie donne à cette information est également remarquable : Démocrite aurait repris dans ses propres œuvres une traduction de la stèle d'Akikaros et se serait ainsi approprié les sentences morales des Babyloniens. La tradition nous renvoie donc encore une fois, pour l'origine de l'œuvre que nous a laissée la communauté judéo-araméenne d'Éléphantine, à des milieux soumis à l'influence babylonienne. A propos de la parole de Clément d'Alexandrie, on doit se rappeler d'ailleurs que dans le catalogue des écrits de Théophraste (Diog. Laert. v. 50) se trouve un livre intitulé 'Ακίκαρος. Strabon (xvi. 2, 38 s.), exposant que les anciens législateurs aimaient à présenter leurs lois comme d'origine divine, cite entre autres l'exemple 'd'Achaikaros auprès des Bosporeniens' : *παρὰ δὲ τοῖς Βοσπορηνοῖς Ἀχαίκαρος* ; où Fränkel a corrigé très justement les *Βοσπορηνοί* en *Βορσιππηνοί*.¹ Achaikaros est connu ici encore comme un Babylonien. Ces témoignages attestent en même temps, sans qu'il faille recourir à l'usage qui en fut fait plus tard dans la biographie d'Ésope, que de bonne heure l'histoire d'Aḥiqar fut répandue dans le monde grec. Une version grecque en fut probablement divulguée déjà pendant le temps même où nos Judéo-Araméens la lisaient à Éléphantine.²

Notre texte araméen nous amène sans aucun doute à une date assez rapprochée de l'origine même de la composition, bien que divers éléments puissent en avoir été fournis par une tradition populaire plus ancienne. Le nom même d'Aḥiqar (Aḥiaqar) est un nom vieux baby-

¹ Voir Meyer, *Der Papyrusfund von Elephantine*, 1912, p. 125.

² Meyer, l. c., p. 124 s.

lonien, et il est possible qu'un personnage de ce nom fût connu dans le monde oriental comme un sage antique. Mais la forme bien arrêtée de notre récit met Aḥiqar en rapport étroit avec les rois assyriens Sennachérib et Asarhaddon. Cette association, dans les conditions où l'offre le récit, ne peut, nous le répétons, s'être fixée qu'assez longtemps après le règne de ce dernier roi (681-669).

Le caractère du récit, qui n'offre rien de spécifiquement hébreu, où l'on ne voit apparaître aucun nom israélite, aucun exemple emprunté à la tradition de l'Ancien Testament, nous invite à en chercher l'origine, non dans un milieu juif, mais, suivant la remarque faite plus haut, dans le monde araméen soumis à l'influence babylonienne. Les sentences, paraboles et fables, autant qu'on est parvenu à en démêler le sens, ne contredisent en rien cette appréciation. En regard des variations de forme que les noms propres des rois et divers personnages mis en scène offrent dans les autres versions de l'histoire d'Aḥiqar,¹ il est très intéressant de constater la fidélité avec laquelle le document d'Éléphantine a conservé les formes authentiques assyro-babyloniennes, non seulement pour les noms d'Aḥiqar et de son fils Nadin (Nadan?), mais pour ceux de Sennachérib (סנהאריב, שנהאריב) et d'Asarhaddon (אסרהאדן), écrits d'une manière plus complète que dans les textes plus anciens de la Bible.² C'est un phénomène à rapprocher de la fréquence des noms babyloniens parmi nos Judéo-Araméens eux-mêmes.

Ed. Meyer insiste sur la simplicité plus grande du récit araméen, comparé aux versions plus récentes. Et il exprime notamment l'avis que ces dernières font de Nadin le fils adoptif d'Aḥiqar, au lieu de lui laisser sa qualité de propre fils du sage ministre, sans doute pour rendre la conduite dénaturée de l'ingrat plus aisée à comprendre.³ Nous pensons au contraire que la donnée fondamentale du récit s'accommode mieux de la supposition qu'Aḥiqar avait adopté Nadin. Aḥiqar remplit le rôle de *bienfaiteur*, non pas précisément celui de père. Or, plus spontané et plus gratuit avait été le bienfait, plus noire aussi apparaît l'ingratitude du traître. Si nos papyrus ne nous racontent rien de l'adoption, cela pourrait tenir simplement à leur état fragmentaire.

A ce propos nous avouons que le petit fragment de gauche dans le morceau qui figure dans l'édition de Sachau comme début de l'histoire

¹ On en a vu un exemple plus haut dans les recensions grecques B et S du livre de Tobie.

² On remarquera toutefois, dans ce dernier nom, la substitution du \aleph au ψ , ce qui a lieu aussi pour le nom de Nabu-šum-uškin, et d'autre part la fluctuation entre les deux mêmes lettres dans le nom de Sennachérib.

³ P. 109.

d'Aḥiqar (pl. 40) nous semble, malgré la correspondance des fibres du papyrus avec celles du fragment de droite, difficile à maintenir à cette place. Les quelques mots qui restent de la première ligne à droite se comprennent aisément comme formant le titre. Mais la seconde ligne dans le fragment de gauche parle de nouveau d'Aḥiqar à la 3^e personne. Peut-être ce fragment se rapporte-t-il à un passage où un tiers avait la parole et rappelait la carrière du ministre de Sennachérib. On pourrait songer au message adressé à Asarhaddon par le roi d'Égypte après la mort supposée d'Aḥiqar. Ainsi s'expliquerait-on l'invitation à *bâtir* (. . . לִבְנוֹ ל. . .). La seconde ligne à droite ne pourrait-elle avoir fait suite à un début auquel אָמַר se rattachait comme 1^{re} personne de l'imparfait, et qui occupait la première ligne, immédiatement après le titre ?¹ Et ne pourrait-on voir, dans les premiers mots de la seconde ligne, la relation, à la 1^{re} personne, d'un vœu qu'Aḥiqar exprima que Nadin, le fils de son frère, devînt (par adoption) son fils à lui *avant sa mort* (. . . מִלְּךָ לִבְנוֹ לִי לְפָנֵי מוֹתִי . . . à rapprocher de . . . וְיָמְלֵךְ הוּא l. 4) ?

Les traits d'affinité avec la Babylonie que nous venons de relever, notamment dans les institutions juridiques en vigueur parmi la communauté judéo-araméenne d'Éléphantine, dans la langue dont elle se servait, et dans la nature ou les sources des documents littéraires qu'elle nous a légués, fournissent déjà quelques éléments d'un problème auquel on tâchera de trouver une solution dans la troisième de ces Conférences.

¹ On ne comprend en aucun cas qu'Aḥiqar puisse avoir brusquement commencé son récit par les mots : *Der Sohn wird mir sein vor . . .* (Sachau).

II

TANDIS qu'en Palestine la communauté juive, par la force qu'elle avait trouvée dans la lutte pour la préservation de son caractère national et religieux, triomphait des intrigues et des oppositions de toute sorte que lui suscitaient les populations d'alentour, et attendait maintenant, dans une Jérusalem rebâtie autour du temple, les renforts en hommes, en ressources et en prestige qu'Ezra allait bientôt lui amener ; à Éléphantine, l'association ou le mélange avec les éléments étrangers ne furent qu'une garantie sans valeur contre les troubles où le temple de Jahô lui-même devait périr.

Entre les serviteurs de Jahô et les fidèles de Chnoum, il semble qu'il avait régné généralement, jusque vers cette époque, des relations de parfaite tolérance. En plein quartier juif, à Éléphantine, nous trouvons, non seulement la maison de Peftonit, plus tard de son fils Espemet, bateliers égyptiens de la cataracte (S.-C., A, B) ; mais, dans la proximité immédiate du temple de Jahô, la demeure de Mardouk (?) fils de Palți, prêtre des dieux (Chnoum et) Sati (S.-C., E). Dans la précédente conférence nous avons d'ailleurs rencontré d'autres preuves d'entente morale entre les deux éléments.

Cependant, déjà depuis quelque temps avant la catastrophe qui se produisit en l'an 14 de Darius II (410 av. J.-C.), les Égyptiens manifestaient des dispositions hostiles contre les Judéo-Araméens. Il n'est guère douteux que ces dispositions ne fussent provoquées pour une part par les rivalités d'ordre religieux ; on le reconnaît à cette circonstance que les prêtres de Chnoum, le dieu-bélier dont le culte, comme il a été dit plus haut, avait dans l'île d'Éléphantine un sanctuaire célèbre en face du temple du Jahô des étrangers, y jouèrent un rôle prépondérant. D'autre part le sentiment national égyptien, qui allait quelques années après donner lieu au soulèvement victorieux de l'Égypte contre la domination perse et amener l'avènement du roi Amyrtée, ne put manquer d'y contribuer. Nous entendrons en effet, dans le papyrus Euting, les Judéo-Araméens dénoncer auprès d'Aršam les actes de mauvais gré contre le gouvernement perse, dont les Égyptiens se rendirent coupables à Éléphantine, au cours des troubles de l'an 14 de Darius.

Les Égyptiens, chose à noter, étaient soutenus par les autorités perses locales, qu'ils subornaient à prix d'argent. Widarnag surtout,

que nous trouvons encore en 416 comme chef d'armée (רב חילא) à Syène¹ et qui en 410 occupe le poste de commandant (פרתרך) à Éléphantine, leur était, grâce à son caractère cupide et vénal, une conquête facile à faire à l'appui de leur cause. Ce serviteur de l'empire, comme d'autres de ses collègues, ne se rendant peut-être pas compte, au début, des visées politiques du mouvement dirigé contre les serviteurs de Jahô, semble avoir été toujours prêt à vendre ses services au plus offrant. Dans une lettre écrite d'Abydos aux chefs de la communauté judéo-araméenne,² un certain Ma'ûzija se plaint des persécutions dont il a été l'objet à propos d'une affaire de vol. Widarnag, encore 'chef d'armée', étant venu à Abydos et cédant sans doute aux sollicitations et séductions des ennemis de Ma'ûzija, avait fait jeter celui-ci en prison. Puis, grâce à de vives instances, parmi lesquelles l'offre d'un *bakhshîsh* aura eu sa place, il l'avait fait relâcher. Ma'ûzija avertit ses coreligionnaires qu'on va venir les inquiéter à Éléphantine et les engage à ne pas ménager les cadeaux.

Un autre point intéressant dans ce même document, c'est l'indication qu'il paraît renfermer touchant les dispositions de certains Juifs influents de Judée, résidant en Égypte, à l'égard de la communauté judéo-araméenne. Ma'ûzija écrit que 'le (jħjz ? = *pontife* ?) de Chnoum est contre nous depuis que *Hananja* est en Égypte jusque aujourd'hui'. Il serait difficile de dire au juste en quel sens *Hananja* aura influencé l'attitude du dignitaire de Chnoum. Mais l'auteur de la lettre nous montre *Hananja* sous un jour peu favorable. En effet, d'après l. 6 s., les nommés *Şeħa* et *Ĥor*, qui avaient joué un rôle dans l'accusation de vol, sont des personnages dont on doit se défier, qui sont capables de susciter des difficultés à la communauté; et d'autre part, l. 8, *Ĥor* est nommé un serviteur de *Hananja*. De même, l. 4, *Şeħa* et *Ĥor* sont nommés tous deux des serviteurs de '*Anani*. Or ce '*Anani* doit être le frère de '*Awstan*, un personnage considérable de Jérusalem d'après la lettre de *Jedonja* à *Bagohi* (Sach. pap. 1, l. 18 s.). Les Égyptiens auraient-ils aussi trouvé ou cherché de l'appui chez certains Juifs, dans leurs manœuvres contre les Judéo-Araméens d'Éléphantine? Le *Hananja* dont il vient d'être question est probablement le même qui avait communiqué à la communauté, en 419, et sans doute aussi apporté en Égypte, le message royal relatif à la célébration des Azymes mentionné plus haut. Il est vrai que dans sa communication ce *Hananja* se présentait comme 'un frère' de *Jedonja* et consorts et de 'l'armée juive'; mais ces formules stéréotypées ne permettent guère de juger des sentiments réels du personnage, et d'ailleurs ses dispositions pouvaient avoir changé depuis qu'il avait

¹ S.-C. pap. J.

² Sachau, pap. 11.

appris à mieux connaître, pendant son séjour en Égypte, la constitution de la communauté judéo-araméenne et l'esprit qui l'animait. On a proposé de l'identifier avec Ḥanani, le frère de Néhémie, ou avec Ḥananja, le commandant de Jérusalem, nommé à côté du précédent dans Néh. vii. 2.¹ Les remarques que nous venons de présenter permettront de considérer la proposition comme acceptable. Rappelons à ce propos que Ḥanani, le frère de Néhémie, apparaît déjà dans le rôle de messenger en l'an 20 d'Artaxerxès I^{er} (445). C'est lui qui, à cette date (Néh. i. 1, 2), apporte à Suse la nouvelle du malheur qui vient de frapper l'œuvre de la restauration des murs de Jérusalem (Ezra iv. 23).

Une autre lettre, également non datée, mais qui doit se rapporter à la situation immédiatement antérieure aux événements de 410, et offre touchant cette situation des renseignements intéressants, est celle qui figure dans Sach. pap. 10. Les destinataires sont les chefs de la communauté et toute 'l'armée juive'. Le nom du correspondant a disparu. Malgré l'obscurité qui résulte, quant au détail, des lacunes regrettables, nous y apprenons que les relations entre Égyptiens et Judéo-Araméens sont tendues. Il y est question de nouveau de moyens de corruption employés par les premiers,² dans la province de Thèbes, au cours de difficultés auxquelles est mêlé à plus d'une reprise le nom du gouverneur Aršam. Les Égyptiens sont présentés comme appréciant pour leur cause la circonstance que tel personnage en vue est un Mazdéen, placé à la tête de la province. Quant à nous, continue l'auteur de la lettre, 'nous avons peur, parce que nous sommes pauvres (*litt.* petits) en biens' (בזו, *acquisitions*, ou *choses susceptibles d'être convoitées comme proie*, d'où le sens de *richesses*?).

Cette lutte dans l'exploitation de la vénalité des fonctionnaires perses eut pour résultat une véritable catastrophe pour les Judéo-Araméens. Une longue relation des événements nous a été conservée dans deux exemplaires (Sach. pap. 1 et 2), avec variantes plus ou moins importantes,³ et le premier en meilleur état de conservation que le second, d'un document précieux entre tous. C'est une lettre écrite, le 20 Marcheshvan de l'an 17 de Darius (408-407), par Jedonja et ses collègues (et) les prêtres (fixés) dans la forteresse de Jeb (Éléphantine), à Bagothi, gouverneur de la Judée (פחת יהודה), dont l'intervention est invoquée une seconde fois en faveur de la restauration du temple de Jahô, encore trois ans après sa destruction.

Voici la traduction de la lettre :

¹ A notre seigneur Bagothi, gouverneur de la Judée, tes serviteurs

¹ Staerk, *Alte u. neue aramäische Papyri*, p. 19.

² Comp. Staerk, *Alte und neue . . . Papyri*, p. 23.

³ Voir Sachau, p. 24 s.

Jedonja et ses consorts, les prêtres qui se trouvent dans Jeb la forteresse. Le salut ² de notre seigneur, que le Dieu du ciel s'en assure grandement en tout temps ^a; et qu'il te mette en faveur devant le roi Darius ³ et les fils de la maison [royale] plus que maintenant un millier de fois, et qu'il t'accorde longue vie, et sois heureux et plein de santé en tout temps. ⁴ A présent ton serviteur Jedonja et ses consorts te parlent ainsi :

' Au mois de Tammouz de l'an 14 du roi Darius, alors qu'Aršam ⁵ était parti et s'était rendu auprès du roi, les prêtres du dieu Chnoub, demeurant dans Jeb la forteresse, de concert ^b avec Widarnag qui était commandant ici, ⁶ " feraient bien que le temple du Dieu Jahô, qui est dans Jeb la forteresse, disparaisse de là ! " ^c Après quoi ce Widarnag ⁷ maudit envoya une lettre à Naphajan son fils qui était chef d'armée dans Syène la forteresse, disant : le temple qui est dans Jeb ⁸ la forteresse, qu'on le détruise ! Après quoi Naphajan prit sous sa conduite des Égyptiens et d'autres troupes ; ils arrivèrent à la forteresse de Jeb avec leurs engins, ⁹ entrèrent dans ce temple, le démolirent jusqu'au sol. Et les colonnes de pierres qui étaient là, ils les détruisirent. De même les portes ¹⁰ monumentales ^d [au nombre de] 5, bâties en blocs de pierre équarris, dont ce temple était muni, ils les détruisirent. Et ils mirent leurs battants debout (et les gonds ¹¹ de ces battants étaient d'airain), et la toiture en poutres de cèdre tout entière, ensemble avec le reste de l'installation (?) et les autres choses qui y ¹² étaient, ils brûlèrent tout par le feu. ^e Et les vases d'aspersion en or et en

^a La traduction est conçue dans une forme aussi littérale que possible, ici et dans la suite, par égard pour la coupure des lignes.

^b המונית *adverbe*, comme pap. Euting, a, 4. Etymologie : = אמונית (?).

^c Le sujet de יהערו sont les כמריא de la l. 5. La l. 6 relate dans la forme narrative le complot ou le projet touchant lequel les prêtres de Chnoub s'étaient concertés avec Widarnag. La particule לם introduit la mention de ce projet comme énoncé ou formulé par les conjurés.

^d רברבן : ainsi d'après S. pap. 2. Pap. 1 donne זי אבן : (les portes) *de pierre*, ce qui fait double emploi avec la suite.

^e L. 10 l'original porte קימו, pas קימן ; le ו final est aussi *certain* que le ט ; pour s'en assurer on n'a qu'à comparer dans la même ligne le mot נרשו. Il est donc doublement hasardeux ou téméraire de 'corriger' en קיסן : les battants *en bois*. L. 11 le mot נהש est prédicat ; le sens est : *et les gonds de ces battants étaient de bronze*. C'est une parenthèse destinée à relever en passant un trait caractéristique. La suite indique à quel effet on mit debout les battants, qui naturellement avaient été renversés au moment de la destruction des portes en blocs de pierre. Les 'battants' de l. 10, pas plus que les gonds de bronze, ne sont complément direct de שרפו à la l. 12 ; il n'eût pas été naturel d'énumérer les gonds de bronze parmi les objets brûlés. Cela confirme la lecture קימו comme verbe d'où dépend le complément דשיהם. Les battants étant mis debout, on

argent, et les objets qui étaient dans ce temple, le tout ils prirent¹³ et s'approprièrent.

‘ Or depuis les jours des rois d'Égypte,^a nos pères ont bâti ce temple dans Jeb la forteresse ; et lorsque Cambyse vint en Égypte, ¹⁴ il trouva ce temple bâti ; et les temples des dieux d'Égypte on les détruisit tous ; mais nul ne détériora quelque chose dans ce temple.

‘¹⁵ Et après que l'on eut agi de cette sorte, nous et nos femmes et nos enfants nous nous sommes revêtus de sacs, nous avons jeûné et adressé nos prières à Jahô, le Dieu du ciel, ¹⁶ qui nous a donné en spectacle ce Widarnag. Les chiens ont arraché^b les cordons de ses pieds et tous les trésors qu'il s'était acquis ont péri ; et tous les hommes ¹⁷ qui avaient tramé du mal contre ce temple, tous ont été tués et nous les avons eus en spectacle !

‘ Déjà autrefois, au temps où ce mal ¹⁸ nous fut causé, nous avons envoyé une lettre [à] notre seigneur et à Jehoḥanan le grand prêtre et ses collègues les prêtres de Jérusalem, et à 'Awstan, le frère ¹⁹ de 'Anani, et aux notables des Juifs. ¹⁹ Ils ne nous ont point envoyé de lettres.

‘ Cependant depuis le mois de Tammouz de l'an 14 du roi Darius ²⁰ jusqu'aujourd'hui, nous sommes vêtus de sacs et nous jeûnons ; nos femmes sont réduites à la condition de veuves ; nous ne nous oignons pas d'huile ²¹ et nous ne buvons pas de vin. Aussi depuis ce temps-là jusqu'à [ce] jour de l'an 17 du roi Darius, oblation et encens et holocauste ²² on n'a point offert dans ce temple.

‘ A présent tes serviteurs Jedonja et ses consorts et les Juifs, tous les gens de Jeb, parlent ainsi : ²³ S'il semble bon à notre seigneur, au sujet de ce temple, qu'on le rebâtisse, puisqu'on ne nous permet pas de le rebâtir, eh bien ! les favoris ²⁴ de ta bonté et de ta bienveillance ici en Égypte, qu'une lettre de ta part leur soit envoyée touchant le temple du Dieu Jahô, ²⁵ pour qu'on le rebâtisse dans Jeb la forteresse comme il était bâti autrefois ; et que l'on offre oblation (*lire* מנחתא) et encens et holocauste ²⁶ sur l'autel du Dieu Jahô en ton nom, et nous prierons pour toi en tout temps, nous et nos femmes et nos enfants et les Juifs, ²⁷ tous qui sont ici. Si tu fais^c ainsi, de sorte que ce temple soit rebâti, une récompense te reviendra devant incendia ‘ la toiture ’ tout entière et tout le mobilier du temple. Il faut, semble-t-il, songer à une ‘ toiture ’ basse, à une galerie couverte, servant en partie d'abri ou de magasins, et contre laquelle on dressa les battants des portes, afin d'y mettre le feu plus aisément et de brûler battants et magasins, ou ‘ toiture ’, tout ensemble.

^a S. pap. 2 : מלכי מצרים.

^b Litt. *fait sortir* . . . , pour l'inverse : *ont fait sortir ses pieds des cordons*, comme l'hébreu גָּלָה s'emploie en parlant du voile.

^c S. pap. 2, l. 26 תעבר.

Jahô, le Dieu ²⁸ du ciel, plus grande qu'à celui qui lui offrirait holocauste et sacrifices équivalents à la valeur d'un millier de talents d'argent. Quant à la question or, là-dessus ²⁹ nous avons instruit notre envoyé.

‘ En outre, de toutes choses nous avons, dans une lettre, fait part en notre nom à Delaja et Šelemja, les fils de Sin-uballit, le gouverneur de Samarie. ³⁰ Encore : de toutes ces choses faites contre nous Aršam n'a eu aucune connaissance.

‘ Le 20 Marcheshvan de l'an 17 du roi Darius.’

* * *

Nous nous arrêtons un moment ici pour prendre note de certains renseignements particuliers qui découlent de cette lettre. On y apprend que, en l'année 407, il y avait à Jérusalem un gouverneur perse du nom de *Bagohi*, et que le grand prêtre était Jehoħanan ; celui-ci est le pontife, petit-fils d'Éliashib, connu dans les livres de Néh. (xii. 23) et d'Ezra (x. 6) sous le nom de *Johanan fils d'Éliashib*. Josèphe mentionne lui aussi la présence simultanée à Jérusalem d'un gouverneur perse du nom de *Bagóσης* et du grand prêtre Johanan (*Ἰωάννης*) ; il raconte que Bagoses vengea sur Johanan et sur les Juifs le fratricide sacrilège dont le pontife s'était rendu coupable, dans le temple même, sur son frère Ἰησοῦς. Il n'est guère douteux que le synchronisme Ἰωάννης-Bagóσης de Josèphe ne soit identique à celui qui est attesté par le document d'Éléphantine. Il convient toutefois de noter que dans le récit de l'historien juif¹ Bagoses est appelé ὁ στρατηγὸς τοῦ ἄλλου Ἀρταξέρξου. Les événements décrits seraient donc censés arrivés sous le règne d'Artaxerxès II qui monta sur le trône en 405. La brouille entre Bagoses et Johanan serait donc postérieure à la date du message de Jedonja. Au reste, de même qu'au témoignage de Josèphe Bagoses fut à Jérusalem le représentant d'Artaxerxès, ainsi nous savons par le livre d'Ezra (x. 6) que Johanan-fils-d'Éliashib était encore grand prêtre en l'an 7 du même Artaxerxès II.

D'autre part Jedonja nous apprend qu'en 408–407 les fils de Sin-uballit, le gouverneur de Samarie, étaient des personnages en vue, investis d'autorité. Ce Sin-uballit, ou Sanballat, nous est bien connu comme le grand adversaire de Néhémie dans l'œuvre du relèvement des murs de Jérusalem. Il résulte de la lettre d'Éléphantine que c'est bien sous le règne d'Artaxerxès I^{er} (465–425) que Néhémie, contemporain de Sin-uballit, remplit sa mission ; et les théories chronologiques qui ramenaient cette mission au règne d'Artaxerxès II ou à une

¹ *Ant.* xi. 7. 1.

époque encore plus récente se trouvent ainsi définitivement écartées. Josèphe est manifestement dans l'erreur lorsqu'il raconte¹ que Sin-uballit̄ (Σαναβαλλέτης) fut envoyé à Samarie en qualité de satrape par le dernier Darius (Codoman), et donna, à cette époque, sa fille Nicaso en mariage à Manasse, fils du grand prêtre Jaddoua (Ἰαδδοῦς); l'historien juif en arrive ainsi à mettre Sanaballetes en rapport avec Alexandre le Grand. Conformément au témoignage de Néhémie (xiii. 28), c'est dans les dernières années d'Artaxerxès I^{er} (ou au commencement du règne de Darius II ?)² qu'un fils de *Jojada*, fils d'Éliashib, le grand prêtre, devint gendre de Sin-uballit̄.

Parmi les destinataires auxquels il a déjà antérieurement envoyé des lettres touchant les mêmes affaires, Jedonja mentionne 'Awstan, *frère de 'Anani*. Ce 'Anani, que Bagohi est censé connaître, est sans doute le même qui est nommé dans la lettre écrite d'Abydos par Ma'uzija (Sach. pap. 11; voir plus haut): Şeḥa et Ḥor, dont on doit se défier à Éléphantine, sont connus comme ses serviteurs.³ Dans une ordonnance donnée par Aršam en l'an 12 de Darius (412), concernant la construction ou la réparation d'un bateau (Sach. pap. 8), le même 'Anani est appelé l. 23 ספרא בעל טעם⁴ 'le secrétaire chancelier'. Ce devait être un personnage important dans l'administration de l'Égypte. 'Awstan, que nous ne connaissons pas par ailleurs, occupait visiblement lui aussi un poste important à Jérusalem. Malgré son nom perse, il aura été un Juif; sa qualité de frère de 'Anani et son association avec les nobles juifs l'indiquent. On suppose qu'il aura été le chef du collège des notables laïques, comme Jehoḥanan était le chef du clergé.

* * *

Revenons aux événements de 410. Les Égyptiens, pour faire leur coup avec la complicité de Widarnag et de son fils, avaient donc profité de l'absence d'Aršam, parti pour Suse. Aršam était-il disposé en faveur des Judéo-Araméens, et leurs ennemis comptaient-ils sur l'impunité à la faveur du délai que son absence devait apporter à l'enquête ou à une intervention quelconque de sa part? Ou bien Aršam s'était-il rendu à la cour précisément dans le but de solliciter en haut lieu une solution impérative des difficultés pendantes entre

¹ *Ant.* xi. 7. 2; 8. 2.

² D'après Néh. xiii. 6, Néhémie obtint *du roi* l'autorisation de partir une seconde fois pour Jérusalem. Il est probable qu'il s'agit encore d'Artaxerxès.

³ Il est possible que Jedonja n'avait écrit à 'Awstan, le frère de ce 'Anani, que parce qu'il ne pouvait pas l'omettre dans ses démarches à Jérusalem sans le froisser ou sans se compromettre lui-même et la cause qu'il défendait.

⁴ Pour le titre de בעל טעם, comp. Ezra iv. 9.

Judéo-Araméens et Égyptiens, et ces derniers craignaient-ils qu'après le retour du satrape il ne fût trop tard pour faire disparaître par un coup de force le temple du Dieu étranger ?

Lorsqu'à la fin de leur lettre à Bagohi Jedonja et consorts avertissent celui-ci que 'de toutes ces choses Aršam ne savait rien', ils ne veulent pas dire par là qu'à la date de cette lettre, c'est-à-dire en 408-407, Aršam n'était pas encore revenu en Égypte ; c'eût été une étrange périphrase pour signifier une chose si facile à constater en termes exprès. Ils veulent donner à entendre que, l'attentat dont leur temple avait été l'objet ayant eu lieu sans la connaissance d'Aršam, Bagohi ne doit pas craindre de contrarier celui-ci en intervenant. Bagohi dans la réponse orale qu'il donne au porteur du message d'Éléphantine, et dont nous parlerons plus loin, suppose qu'Aršam est déjà revenu en Égypte.

Aršam, à son retour, quelque temps après les troubles, avait trouvé une situation assez embrouillée. Les Égyptiens d'une part ne s'étaient pas contentés, à ce qu'il semble, de s'attaquer au temple de Jahô, et les Judéo-Araméens de leur côté n'avaient pas attendu le retour du satrape pour venger l'affront fait à leur Dieu. La lettre à Bagohi nous laisse deviner la chose. Les termes dans lesquels il y est question du châtement des coupables ne permettent pas, nous semble-t-il, de supposer qu'ils avaient été punis par les juges ou les autorités perses. Si tel eut été le cas Jedonja et ses consorts n'eussent pas manqué de le dire ouvertement et d'insister sur ce fait, qui aurait été pour leur requête un point d'appui très important. Au lieu de cela ils emploient, pour introduire le récit des événements, une tournure de phrase qui peut passer pour un essai de justification, qui tout au moins était équivoque : c'est Jahô, le Dieu du ciel, qui leur a donné en spectacle Widarnag et ses complices ! Et cela, non par une sentence judiciaire, ou une exécution légale, mais par le caractère tragique de la vengeance tirée des coupables. Pour Widarnag 'les chiens ont arraché les cordons de ses pieds', ce qui veut dire sans doute que les chiens en dévorant son corps l'ont dépouillé de la manière la plus honteuse des insignes de sa dignité. 'Et tous les trésors qu'il s'était acquis ont péri' (אבדו) ; ceci ne serait qu'une manière très inexacte de signifier la confiscation légale, mais s'entend très bien du résultat du pillage et de la destruction. Sans doute Widarnag fut victime d'une contre-émeute provoquée par les Judéo-Araméens et au cours de laquelle il fut mis à mort, jeté, peut-être vivant, en proie aux chiens. 'Et tous ceux, ainsi poursuit la lettre, qui avaient voulu du mal à ce temple furent tués' ; encore un trait qui s'accorde beaucoup mieux avec l'idée d'un massacre, qu'avec celle d'une sentence

prononcée par les tribunaux ; car, sans compter l'expression elle-même employée pour signifier l'exécution (קטילו), on considérera que les tribunaux ne pouvaient être censés avoir appliqué des peines à tous ceux qui 'avaient voulu du mal au temple', c'est-à-dire simplement aux ennemis des serviteurs de Jahô. Les représailles sanglantes dont ils avaient été victimes ne purent manquer de provoquer les récriminations des Égyptiens, qui accusèrent les étrangers d'être les principaux auteurs des désordres. Il semble qu'en même temps, pour empêcher les Judéo-Araméens de rebâtir leur temple, leurs ennemis firent valoir contre eux la règle que le culte de Jahô ne pouvait légitimement se célébrer qu'à Jérusalem ; et il est probable qu'en cela on soit fondé à reconnaître l'effet des instigations de certains personnages juifs de Jérusalem, fixés en Égypte, comme le Hānanja et le 'Anani dont il a été question plus haut.

Aršam se trouva fort embarrassé quand il revint en Égypte. La conduite des Judéo-Araméens, qu'il n'aurait pas manqué autrement de défendre contre leurs agresseurs, l'avait indisposé contre eux. C'est dans ces circonstances que les chefs de la communauté d'Éléphantine lui envoyèrent la lettre qui nous est conservée dans le papyrus Euting de Strasbourg. C'est à Aršam sans aucun doute que la pièce est adressée, comme le montre à l'évidence la comparaison avec les papyrus de Sachau. Il résulte en effet de la lettre adressée par Jedonja et ses collègues à Bagohi, que la formule de respect 'notre seigneur' n'était employée qu'à l'égard du destinataire même des messages officiels. Dans Sach. pap. 1, ll. 1, 2, 17, 23 l'épithète en question est appliquée à Bagohi à qui le message est adressé, tandis que le satrape de l'Égypte est simplement désigné par son nom Aršam (ll. 4, 30), sans l'épithète. Or dans le papyrus de Strasbourg l'épithète 'notre seigneur' est accolée au nom d'Aršam (col. a, l. 2) ; c'est donc à lui que la lettre est adressée.

Le caractère de la lettre est clairement marqué dans col. b, ll. 3-5. Après avoir rapporté que les prêtres de Chnoub, avec la complicité de Widarnag, avaient, entre autres actes hostiles au gouvernement perse, comblé le puits qui fournissait de l'eau à la garnison, les auteurs du document poursuivent : 'lorsque un rapport sera fait de la part des juges, des officiers de police et des agents secrets qui sont constitués dans la province de Tashetres, il (*ce rapport*) apparaîtra à notre seigneur conforme à ce que nous autres disons et nous autres exposons!':

יתידע למראן לקבל זנה זי אנחנה אמרין או פרישין אנחנה

Ces derniers mots, avec leur insistance sur le sujet *nous*, trahissent la vraie nature du document, déjà indiquée dès la première ligne de la

lettre par l'opposition dans laquelle s'y mettent vis-à-vis des Égyptiens révoltés les auteurs du message, qui, eux, '*n'ont pas fait défection de leur seigneur.*' Nous sommes en présence d'une apologie que les Judéo-Araméens présentent en faveur de leur cause. Les circonstances doivent expliquer en même temps pourquoi, dans ce papyrus de Strasbourg, ils ne disent rien de ce qu'ils avaient souffert eux-mêmes de la part de Widarnag et des prêtres de Chnoub. C'est que ce n'était plus pour eux le moment de se plaindre, mais seulement de se justifier, de détourner d'eux-mêmes et de retourner contre leurs adversaires le mécontentement du gouverneur. Voilà pourquoi ils se bornent à insister sur les actes hostiles dont les Égyptiens se sont rendus coupables à l'égard de la garnison perse, et en appellent au témoignage des autorités chargées de l'enquête, pour confirmer leurs dires. Les circonstances qui expliquent ce plaidoyer des Judéo-Araméens ont été exposées plus haut.

Nous apprenons par les pap. 1-2 de Sachau que Jedonja et ses collègues s'étaient, bientôt après la catastrophe qui avait frappé leur communauté, empressés de recourir aux autorités constituées à Jérusalem. N'ayant pas reçu de réponse à leur première démarche, ils envoyèrent, environ trois ans après,¹ le second message à Bagohi, reproduit plus haut, dans lequel ils disent qu'ils s'adressent en même temps à Delaja et Šelemja, fils de Sin-uballiṭ, le gouverneur de Samarie.

L'idée a été émise que Jedonja et ses collègues s'adressent à Bagohi et aux fils de Sin-uballiṭ pour obtenir directement l'autorisation de rebâtir leur temple détruit, et l'on en a conclu, ainsi que de la réponse de Bagohi et de Delaja, que les gouverneurs de la Judée et de Samarie étaient investis conjointement de juridiction sur les affaires religieuses des Juifs établis dans la haute Égypte.² Cette manière de concevoir la situation ne saurait être admise; l'organisation qu'elle suppose aurait entraîné d'inextricables complications. Notons surtout que Jedonja et consorts rappellent dans leur lettre que déjà précédemment ils avaient adressé sur le même sujet des requêtes non seulement à Bagohi, mais aussi à Jehoḥanan le grand prêtre et à ses collègues les prêtres de Jérusalem, ainsi qu'à 'Awstan le frère de 'Anani et aux notables des Juifs (Sach. pap. 1, l. 18 s.). Ils se plaignent de n'avoir pas reçu de réponse. Des lettres écrites à Bagohi et aux fils de Sin-uballiṭ il n'y a pas plus de raison de conclure que les gouverneurs de

¹ La destruction du temple avait eu lieu le quatrième mois (*Tammouz*) de l'an 14, et la seconde lettre à Bagohi fut écrite le 20 du huitième mois (*Marcheshvan*) de l'an 17 de Darius.

² J. Barth, *Zeitschr. f. Assyriologie*, Jan. 1908, p. 189. De même, pour Bagohi en particulier, E. Naville, *Archéologie de l'Ancien Testament*, p. 164 s.

la Judée et de Samarie étaient investis d'un pouvoir de juridiction quelconque en Égypte, soit ordinairement, soit au moins pendant une absence éventuelle du satrape de cette province, qu'il n'y a lieu d'inférer des lettres analogues écrites précédemment que le grand prêtre et 'Awstan jouissaient d'un privilège de ce genre. Toutes ces lettres envoyées d'Éléphantine à Jérusalem d'abord, puis en outre à Samarie, ne pouvaient avoir au fond que le même objet ; c'étaient des demandes d'appui en vue de la restauration du sanctuaire d'Éléphantine. C'est en ce sens que l'on doit et que l'on peut d'ailleurs très aisément comprendre S. 1, ll. 23-25. Cela résulte aussi, comme nous l'entendrons, de la réponse de Bagohi et de Delaja.

A présent il importe de bien se rendre compte de la nature de l'appui sollicité par Jedonja. Il n'est pas exact que, dans les lettres écrites précédemment au grand prêtre de Jérusalem, Jedonja s'était sans doute borné à solliciter l'entremise du pontife et de ses collègues auprès de Bagohi, afin de décider celui-ci à intervenir.¹ Jedonja avait demandé aux prêtres et aux notables juifs *des lettres en réponse aux siennes* ; c'est ce qu'il rappelle lui-même en termes très clairs (Sach. pap. 1, l. 18 s.). On a tort aussi de croire² que Bagohi aura sans aucun doute adressé à Aršam un message écrit touchant le temple d'Éléphantine. Nous entendrons, en prenant connaissance de la relation rédigée par le délégué qui avait apporté à Bagohi la lettre de Jedonja, qu'il y est question seulement d'une autorisation orale qu'il avait reçue, de la part du gouverneur de Jérusalem, de parler au nom de celui-ci devant Aršam. Si Bagohi avait lui-même écrit à Aršam, il eût été inutile que le messenger allât entretenir Aršam au nom de Bagohi. Enfin, et c'est sur ceci que nous insistons surtout : Jedonja n'avait pas demandé à Bagohi d'intervenir directement auprès d'Aršam. De même que dans les requêtes antérieures, Jedonja et ses collègues supplient simplement Bagohi de leur envoyer une lettre (l. 24). C'étaient des lettres que dans leur première démarche ils avaient sollicitées de Bagohi lui-même et des prêtres de Jérusalem ; c'étaient des lettres qu'ils avaient sollicitées d' 'Awstan et des notables juifs, puisqu'ils se plaignent de ne pas en avoir reçu. C'est encore une lettre qu'ils demandent la seconde fois à Bagohi lui-même, tout en s'adressant maintenant aussi aux fils de Sin-uballiṯ à Samarie. Il nous semble résulter clairement de ces données que le but des chefs de la communauté d'Éléphantine était d'obtenir des attestations écrites et autorisées dont ils pussent se prévaloir eux-mêmes dans les instances qu'ils faisaient auprès d'Aršam.

¹ Comme le croit S. Fraenkel, *Zeitschr. f. Assyr.*, Jan. 1908, p. 243.

² Fraenkel, l. c., p. 241.

A quelle fin précise ces attestations devaient-elles servir ? On peut le deviner en considérant la qualité des témoins invoqués. Ce sont en premier lieu des personnages qui se trouvent à Jérusalem, dans la ville sainte où Jahvé a son temple. La seconde fois, au lieu de revenir à la charge auprès du grand prêtre de Jérusalem et d' 'Awstan et leurs collègues, s'étant sans doute rendu compte qu'auprès de ceux-là il n'avait aucun espoir de succès, Jedonja a recours, en même temps qu'à Bagohi, aux fils de Sin-uballiṭ ; ceux-ci se trouvaient en rapport étroit, eux aussi, avec un temple de Jahvé, savoir le temple de Garizim, qui, au témoignage de Josèphe¹, avait été fondé par leur père. Les lettres de Bagohi et des fils de Sin-uballiṭ devaient permettre à la communauté d'Éléphantine d'établir auprès d'Aršam le bon droit de son temple au point de vue des institutions juives. C'est à ce même usage qu'auraient dû servir les lettres du grand prêtre de Jérusalem et de ses collègues, et celles d' 'Awstan et des notables.

On s'explique ainsi de la façon la plus naturelle les démarches réitérées de Jedonja en vue d'obtenir des attestations écrites. Et l'on arrive à la conclusion, déjà marquée d'avance dans l'exposé que nous avons tracé plus haut des querelles entre Égyptiens et Judéo-Araméens, qu'instigués par des Juifs influents, les ennemis de la communauté d'Éléphantine auront allégué, pour empêcher la reconstruction du temple détruit, que ce temple au point de vue des institutions juives elles-mêmes était irrégulier.

On s'explique aussi le soin pris par Bagohi, dans la réponse donnée au délégué juif qui lui avait apporté la lettre de Jedonja, de bien marquer la mesure dans laquelle il voulait permettre qu'on usât de son témoignage. L'avis exprimé par le gouverneur de la Judée nous est conservé dans Sach. pap. 3. Voici ce document intéressant où l'envoyé d'Éléphantine fait rapport sur la réponse que lui a donnée Bagohi : ¹ Mémoire touchant ce que Bagohi et Delaja [m']ont dit ² à moi, mémoire ainsi qu'il suit : Tu pourras en Égypte parler ³ devant Aršam, au sujet du sanctuaire avec autel du Dieu ⁴ du ciel, qui fut bâti dans Jeb la forteresse ⁵ autrefois, avant Cambyse, ⁶ que Widarnag ce maudit a détruit ⁷ en l'an 14 du roi Darius, ⁸ afin qu'il soit rebâti en son lieu comme il était auparavant, ⁹ et que l'on offre l'oblation et l'encens sur ¹⁰ cet autel, conformément à ce qui autrefois ¹¹ était pratiqué.'

¹ Malgré les anachronismes qui déparent sa relation, Josèphe est sans doute dans le vrai quand il met la fondation du temple de Garizim en rapport avec l'alliance d'un fils du grand prêtre de Jérusalem avec la famille de Sin-uballiṭ (*Ant.* xi. 3, 2-4). Voir plus haut, p. 44.

Pas plus cette fois que dans l'occasion précédente Bagohi n'accorde la lettre demandée ; s'il y avait eu de sa part une réponse écrite pour les chefs de la communauté, l'envoyé se serait épargné la peine de rédiger lui-même, à l'intention de ces derniers, la relation de ce que Bagohi lui avait dit. Bagohi reconnaît d'ailleurs ouvertement que les Judéo-Araméens ont droit à un temple *avec autel*, pas seulement à un simple lieu de réunion et de prière. Mais, comme on l'a remarqué, il ne mentionne que l'oblation, ou offrande de substances végétales (מנחתא), et l'encens, comme choses destinées à cet autel ; son silence touchant les holocaustes ou les sacrifices sanglants dont parlait la lettre de Jedonja équivaut à une fin de non-recevoir opposée à cette partie de la requête.

La solution proposée par Bagohi pouvait paraître un habile moyen de concilier les prétentions opposées. Les Judéo-Araméens, à ce qu'il semble, se montrèrent disposés à l'accepter, mais ils se heurtèrent à l'intransigeante hostilité de leurs adversaires. C'est ce que l'on sera fort tenté de conclure d'une lettre reproduite Sach. pap. 5 (pl. 4). Le nom du destinataire a disparu (l. 7) ; il est désigné l. 12 par le mot 'vdjs ('wrjs ?) qui signifie peut-être un titre. Il n'y a pas de raison positive de supposer que le destinataire soit Aršam lui-même ou le satrape (Staerk). Les auteurs de la lettre, cinq personnages notables de Syène-Éléphantine avec Jedonja-bar-Gemarja en tête, l'appellent *notre seigneur* ; mais cette épithète, qui est donnée aussi à Bagohi dans la requête que lui adressaient Jedonja et ses collègues, était sans doute d'usage ordinaire à l'égard des dignitaires quelconques auxquels on s'adressait. Les correspondants en question font à leur seigneur N des propositions concernant l'affaire du Dieu Jahô. L'état du papyrus ne permet malheureusement pas d'en reconnaître l'objet avec une entière certitude. Mais la partie intacte, qui comprend la moitié de droite, laisse entrevoir ceci : on promet au destinataire, si, grâce à lui, la maison du Dieu Jahô est rétablie, de lui donner en récompense les dons, notamment telle mesure d'*'ardabes'* d'orge, indiqués à la fin. Dans les ll. 7-11 la condition est formulée en ces termes : ' . . . Si notre seigneur . . . et que le temple du Dieu Jahô qui . . . dans Jeb la forteresse, comme autre[fois soit rebâti ?], et que brebis, bœuf¹, chèvre, par combustion (?) . . offert là, mais que l'encens et l'oblation (מנחה) . . .' La particule adversative *mais*, dans la dernière phrase, suppose une énonciation négative concernant l'offrande par combustion des victimes dont il vient d'être question, si bien que l'on sera en droit de lire : 'brebis, bœuf, chèvre

¹ Cp. Lidzbarski, *Ephemeris* . . . III, p. 242.

par combustion *ne soient pas* offerts là, mais . . .' Avant אַתְּעִבֵר il faudra donc suppléer אֶל; le א se reconnaît d'ailleurs parfaitement, et la lacune dans le texte laisse amplement de la place pour le ל; il est même possible qu'il faille pour מְקַלּוֹ, que nous avons traduit par *combustion*, compléter מְקַלּוֹת.¹ Dès lors l'enchaînement des idées paraît exiger que la condition formulée soit à comprendre ainsi : Si notre seigneur fait en sorte que le temple de Jahô soit rebâti, même sans que des animaux puissent y être offerts en sacrifice, mais que l'oblation et l'encens seuls y soient offerts . . . etc. Une telle démarche serait bien de nature à prouver que les Judéo-Araméens n'avaient pas réussi à obtenir la restauration de leur temple et de leur culte, même dans les termes modérés suggérés par la réponse de Bagohi.

Nous ne savons pas si le temple de Jahô à Éléphantine se releva de ses ruines. Si tel fut le cas, il n'aura pas manqué de périr une seconde fois dans la révolte qui amena, vers la fin du v^e siècle, Amyrtée sur le trône de l'Égypte. Un fragment de lettre qui figure dans Sach. pap. 15 (pl. 15), et au commencement duquel se lit le nom du dieu Chnoum, énumère les noms de plusieurs femmes, puis ceux de plusieurs hommes, qui semblent présentés comme victimes d'une sanglante émeute. Dans la série des noms d'hommes, le premier encore une fois est celui de Jedonja-bar-Gemarja. Autant qu'on peut comprendre le texte, il serait dit d'eux qu'on les a trouvés dans la porte . . ., et qu'ils ont été massacrés.² Il est question en même temps de maisons dans lesquelles on aurait pénétré à Jeb, et où l'on aurait dérobé des choses précieuses (?). Nous sommes sans doute en présence d'un document relatif à de nouveaux troubles excités par les prêtres de Chnoum. Dans la l. 4, l'endroit où il est fait mention de la porte dans laquelle on a trouvé les hommes, Sachau lit בַּבַּיִת בַּבַּיִת, ce qu'il traduit : *in jeder einzelnen Thür*. Mais la seule lecture possible est celle reproduite par Ungnad et suivie par Staerk : בַּבַּיִת בַּיִת. Faut-il comprendre : dans la porte à No', comme le suggère Staerk ? On ne voit guère ce que la mention de No' (= *Thèbes*) viendrait faire au milieu de la pièce, à moins de supposer qu'il s'agit d'une chasse aux Judéo-Araméens dispersés, que l'on aurait recherchés partout pour les mettre à mort. Jedonja et ses compagnons, réfugiés à

¹ Le texte est coupé immédiatement après le ו; pour admettre la restitution du ן final, il faudra supposer que la liaison avec la lettre précédente n'était pas aussi étroite que généralement dans le reste du document. מְקַלּוֹ pourrait être autrement une forme abrégée, de même qu'on trouve בִּי pour בֵּית; voir Cowley (S.-C.), p. 16.

² A la fin de la l. 4 il ne reste du verbe que les lettres . . . וַאֲתַחֲרֵב; il faut compléter, pour obtenir le sens supposé, en וַאֲתַחֲרֵבוּ.

Thèbes, auraient été découverts là et tués. Peut-être ces événements seraient-ils visés dans Joël iv. 19.

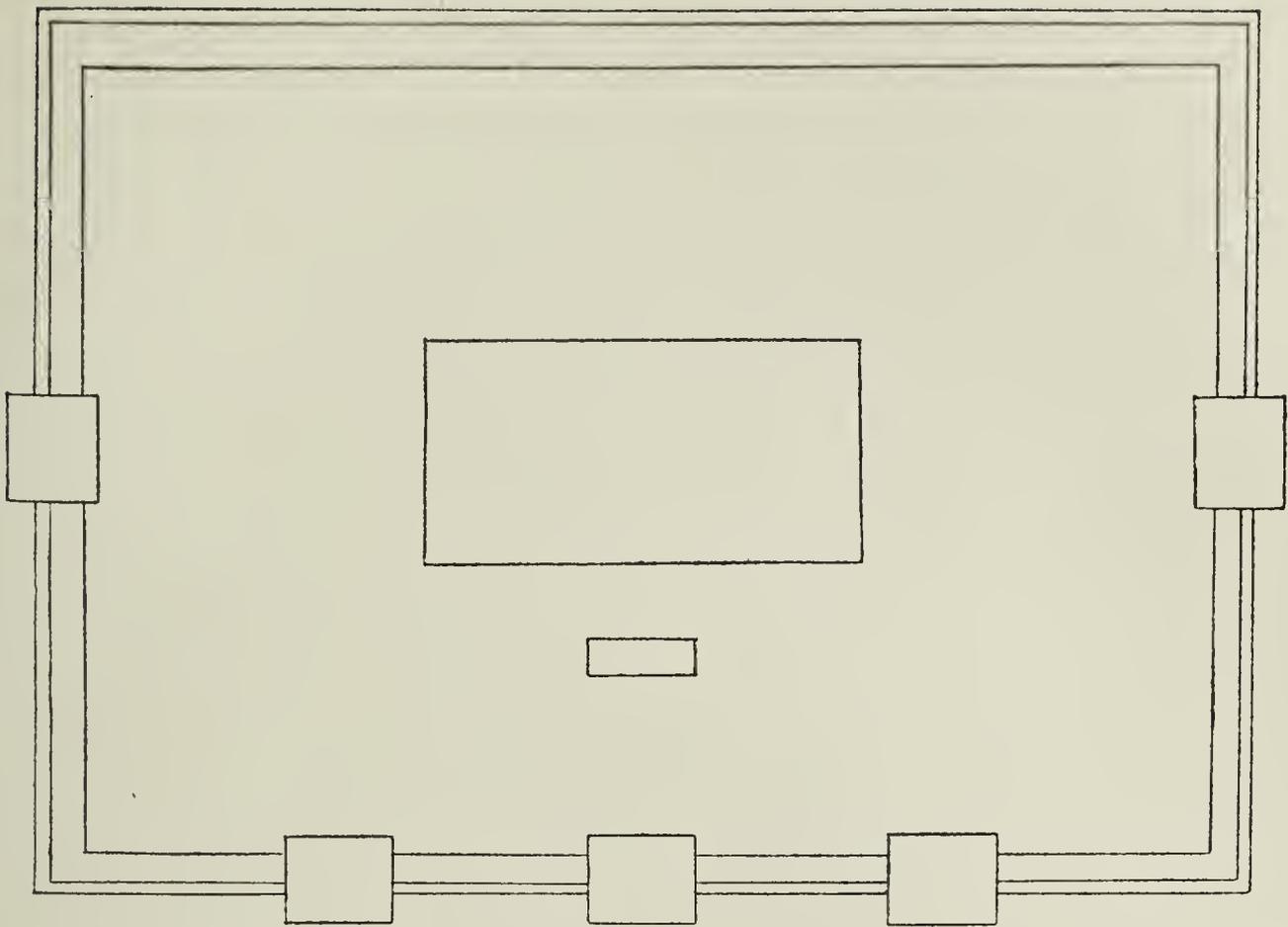
* * *

Aussi longtemps que le אגורא de Jahô à Éléphantine n'était connu que par les papyrus Sayce-Cowley, dans lesquels, comme il a été rappelé plus haut, sa situation est indiquée, le long de la 'rue royale'¹, on pouvait se demander s'il s'agissait d'un temple, ou de quelque autre monument se rapportant à Jahô, par exemple d'un simple autel. La lettre de Jedonja à Bagohi a dissipé tous les doutes à cet égard. Il s'agit bien d'une construction dans laquelle les soldats pénètrent, qui est munie de colonnes et de cinq portes, etc. Les sanctuaires des dieux égyptiens sont d'ailleurs désignés par le même nom (S. pap. 1, l. 14). Les données que la lettre de Jedonja renferme sur certains détails d'architecture, tels que les colonnes en pierres, les portes en blocs équarris, les gonds d'airain, la toiture en poutres de cèdre, et non moins la mention des vases d'aspersion en or et en argent, prouvent que les serviteurs de Jahô à Éléphantine célébraient le culte de leur Dieu avec pompe, dans un sanctuaire digne de lui, déjà lorsqu'à Jérusalem le temple, détruit par les Chaldéens, était encore en ruines.

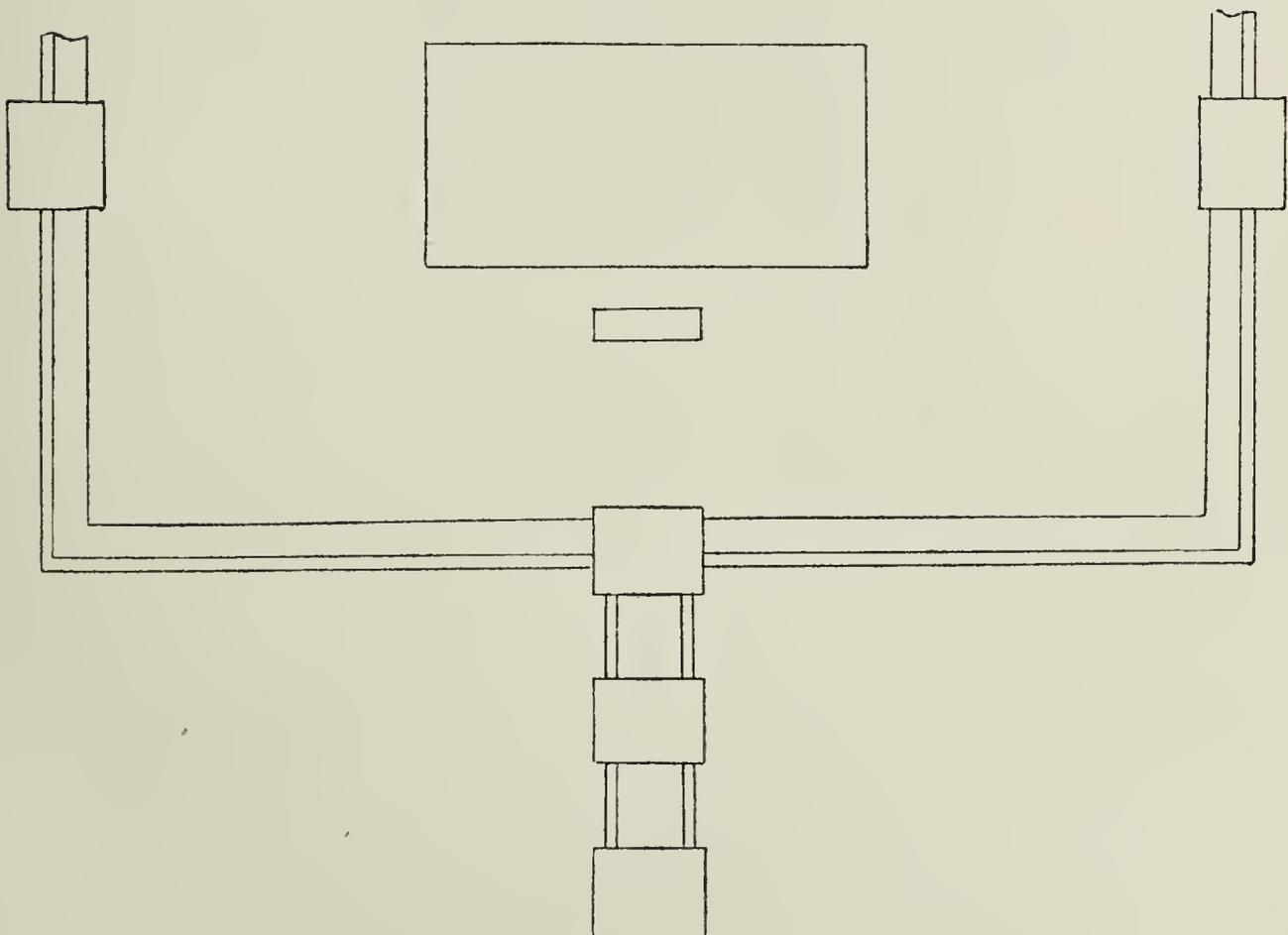
On n'est pas d'accord sur la lecture exacte et la signification du nom araméen du temple. Sachau, suivi par d'autres, lit אגורא, et rattache le nom à la racine אגר *réunir*, de sorte que le mot signifierait proprement le *lieu de réunion*, comme l'arabe الجامع (= *qui rassemble*). Les συναγωγα de l'époque grecque trouveraient ainsi dans notre אגורא leur parfait prototype. L'explication est ingénieuse, et nous nous abstenons de toute objection tirée de la forme du nom. Ce qui nous paraît plutôt justifier l'hésitation, c'est que dans nos papyrus on n'entend jamais parler du אגורא 'des Juifs', ou de l' 'armée juive', mais toujours et uniquement du אגורא du Dieu Jahô. Si les Araméo-Judéens d'Éléphantine avaient attaché au nom l'idée de *lieu de réunion*, ce phénomène semblerait au moins très étrange. Non moins étrange serait le fait que les sanctuaires des dieux égyptiens s'appellent eux aussi les אגורי אלהי מצרין. Le mot אגורא signifie manifestement le temple au point de vue de son rapport avec la divinité. A l'époque hellénique les Juifs n'appliquaient pas le nom συναγωγα aux sanctuaires des païens; encore moins les appelaient-ils des 'synagogues de dieux'. La différence entre le lieu de réunion et de prière qui fut appelé synagogue, et le temple d'Éléphantine, était que pré-

¹ Pap. J; comp. E.

A



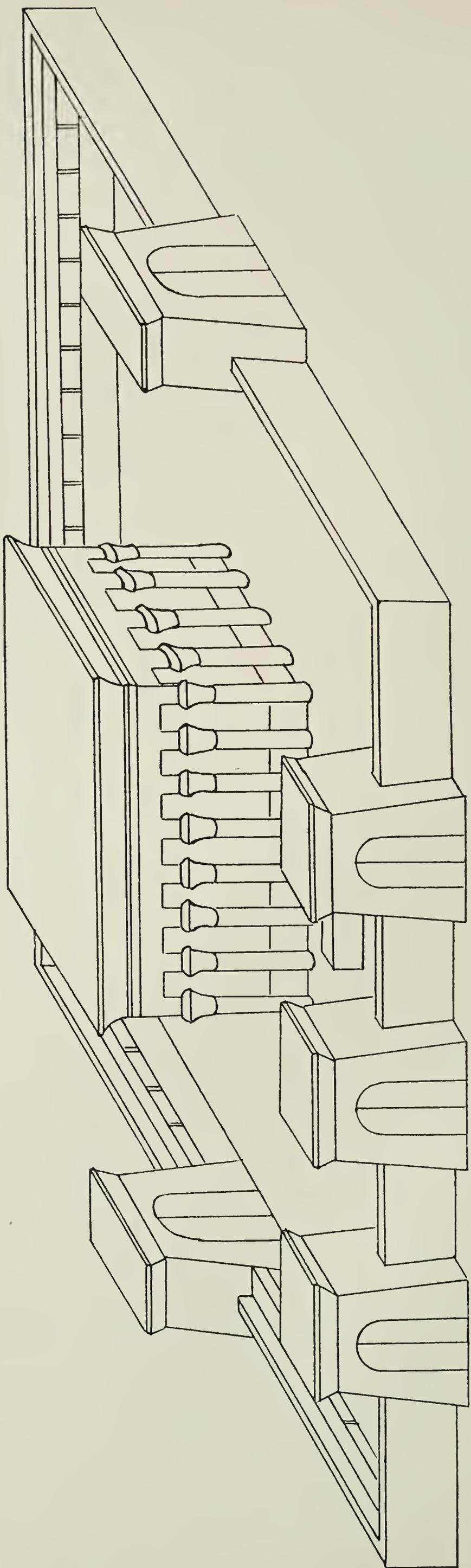
B



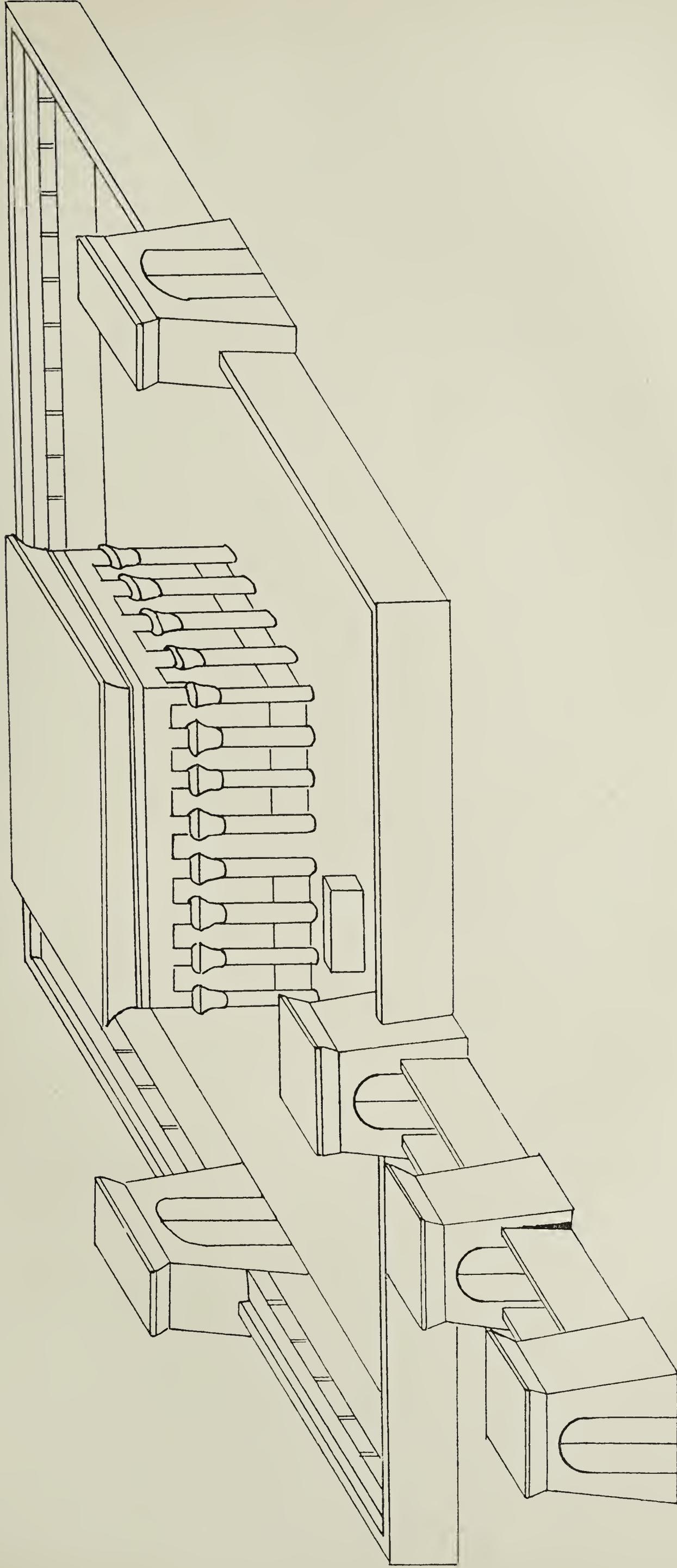
Hypothèses sur l'aspect général du temple de Jahô à Éléphantine

A, B. *Plans*

C



D



Hypothèses sur l'aspect général du temple de Jahô à Éléphantine

C, D. *Perspectives*

cisément celui-ci n'était pas un simple lieu de réunion, mais un sanctuaire où le culte se célébrait par des sacrifices, comme le temple de Jérusalem, une 'maison à autel', בית מרבהא suivant la formule employée par Bagohi. Pour ces raisons nous préférons l'explication qui rattache le nom en question au babylonien *égurru* (Ê—KÚR = *maison sublime*). Ce nouveau trait d'affinité de nos Judéo-Araméens d'Éléphantine avec la Babylonie ne doit pas nous étonner après ce que nous avons entendu plus haut. L'expression babylonienne se retrouve dans le mandéen עכורה, qui signifie un sanctuaire d'un faux culte.¹ Dans l'araméen des Targumim le mot אנורה prend le sens d'*autel*, ou d'*éminence* servant d'emplacement à un autel, probablement à la faveur d'une fausse étymologie,² et toujours en rapport avec un culte idolâtrique. Dans les milieux juifs on ne semble pas avoir eu conscience de l'équivalence des termes אנורה et συναγωγή.

Le temple d'Éléphantine n'était nullement construit sur le modèle de celui de Jérusalem. La lettre de Jedonja à Bagohi en dit assez pour justifier cette appréciation négative. Peut-être même peut-on arriver, à l'aide des données peu distinctes de ce document, à se former, quoique sous réserve, une idée de la disposition générale du sanctuaire. Jedonja, après avoir rapporté que Naphajan et ses hommes, étant entrés dans le temple, le démolirent jusqu'au sol, poursuit en exposant en particulier qu'ils détruisirent *les colonnes* qui se trouvaient là. Il ne s'agit pas d'une colonnade située hors de l'enceinte, puisque les démolisseurs étaient entrés dans le temple. Il n'y a pas lieu non plus de songer à des *maššēbōth*; les colonnes étaient en trop grand nombre pour que celui-ci fût indiqué. Il semble que l'on ait à faire à un portique, ou quelque autre ouvrage architectural ornant ou constituant le noyau central des constructions et dont les colonnes étaient l'élément le plus en vue. Les *cinq portes en blocs de pierre*³ ne sont pas des portes ordinaires faisant partie d'un édifice fermé. Elles formaient des constructions à part, sinon leur destruction n'aurait pas été mentionnée à part. Elles s'élevaient sans doute dans la ligne d'un mur d'enceinte, dépassant et dominant celui-ci. L'enceinte affectait probablement la forme d'un quadrilatère, longé sur le côté ouest (sud-ouest) par la 'rue royale' (S.-C., J), bordé au sud (sud-est) par des maisons (ibid., E). La distribution des portes sur les quatre côtés peut se concevoir de diverses manières. Peut-

¹ Nöldeke, *Zeitschr. für Assyriol.*, 1907, p. 131.

² On aura établi un rapprochement entre le terme en question et אנורה, אונרה, *tas de pierres*; voir N. Peters, *Die jüdische Gemeinde von Elephantine-Syene . . .*, 1910, p. 27.

³ A Syène on exploitait des carrières de granit.

être y avait-il deux ou trois de ces portes disposées en enfilade. Si nous comprenons bien le passage II. 10 s., *les battants des portes*, naturellement en bois,¹ devaient avoir eux aussi de grandes dimensions. Les destructeurs les auraient dressés contre '*la toiture en poutres de cèdre*', pour incendier le tout plus aisément. Le fait encore une fois de la mention spéciale de cette 'toiture' (מטלל) incendiée, après celle des colonnes et des portes détruites, ne permet pas de songer au toit ou au plafond entrant comme un détail dans l'ensemble de l'édifice auquel appartenaient les colonnes; cette toiture devait être elle aussi un élément distinct, remplissant un rôle à part dans l'aménagement architectural du temple. On songera à une *galerie couverte*, disposée à l'intérieur, le long du mur d'enceinte, entre les portes, et contenant les magasins où étaient déposés les ornements ou les ustensiles sacrés nécessaires à la célébration du culte. Le feu fut mis aux battants des portes dressés contre la toiture des galeries, de manière que tout fut consumé, sauf les objets précieux que les pillards s'approprièrent. L'autel, sur lequel s'offraient des holocaustes, devait être établi en plein air. Le point de savoir si, outre l'autel, un *naos* s'élevait dans l'enceinte sacrée, est douteux. Mais la présence des colonnes est de nature à faire pencher pour l'affirmative.

* * *

Le culte célébré par les Judéo-Araméens à Éléphantine, déjà, au plus tard, dès le troisième quart du VI^e siècle av. J.-C., a soulevé, dès les premiers jours où l'on eut connaissance de ce fait intéressant, un problème très compliqué touchant la situation de ces adorateurs de Jahô au point de vue des institutions de l'Ancien Testament. Les parties sacerdotales du Pentateuque supposent, d'une manière générale, que les sacrifices ne peuvent s'offrir, par l'entremise des prêtres, que sur l'autel du tabernacle. Les lois d'Ex. xxiii. 14-19, xxxiv. 24, supposent pareillement qu'il n'y a qu'une seule maison de Jahvé. La loi de Lév. xvii. 1 ss. dispose en termes formels qu'il n'y aura plus désormais qu'un seul autel sur lequel tous les sacrifices et toutes les immolations quelconques devront se faire. Le Deutéronome, supposant cette même institution, proclame que le lieu du culte, dans le pays de Canaan, sera fixé à demeure perpétuelle en un endroit déterminé, choisi par Jahvé, auquel on devra venir, pour la célébration des sacrifices, de tous les points du territoire. Comment faudra-t-il apprécier, à la lumière de ces lois fondamentales, la pratique suivie à Éléphantine?

¹ Bien que nous ne trouvions pas cela dans le texte.

Certains critiques, dont S. Daiches croit l'opinion acceptable¹, ont conclu que les gens d'Éléphantine étaient manifestement des *schismatiques*. Nous entendrons plus tard qu'il n'y aurait pas lieu de s'étonner qu'ils le fussent, à raison de l'existence de leur temple et de leur autel, aussi bien qu'à raison de certaines autres pratiques. Mais il importe de définir nettement les situations. A l'appui de l'appréciation que nous venons d'entendre, et d'après laquelle l'autel d'Éléphantine aurait été directement contraire aux lois écrites qui prescrivent l'unité de sanctuaire, on peut alléguer la défaveur que le clergé de Jérusalem témoigna pour la requête de Jedonja et de ses collègues, ainsi que la restriction impliquée dans la réponse connue de Bagohi au sujet des sacrifices sanglants.² On pourrait faire valoir également ce que nous avons cru reconnaître nous-même touchant l'attitude de certains Juifs influents en Égypte.

Les faits signalés à notre attention sont en eux-mêmes très dignes d'intérêt. Mais pour ne pas outrepasser les limites d'une conclusion légitime, on doit se rappeler aussitôt que Bagohi, s'il se montre opposé au rétablissement des sacrifices sanglants, n'en exprime pas moins un avis favorable à la reconstruction du temple et de l'autel, à condition que l'on se bornera à offrir sur celui-ci l'oblation de substances végétales et l'encens. Les prêtres de Jérusalem estimaient-ils que les lois sur l'unité de sanctuaire et d'autel ne concernaient pas les offrandes de cette nature ?

D'autres critiques ont fait observer que les serviteurs de Jahô à Éléphantine devaient se croire à l'abri de tout reproche et ne pouvaient voir dans le culte qu'ils célébraient rien de contraire aux institutions légales des Juifs. Si Jedonja et ses collègues avaient eu conscience que leur temple était condamné par la Loi qui consacrait le privilège du temple de Jérusalem, comment auraient-ils eu l'audace ou la naïveté de demander au grand prêtre de Jérusalem lui-même de leur accorder son appui ? Comment auraient-ils pu exprimer à Bagohi leur étonnement de ne pas avoir reçu les lettres demandées en réponse à leur requête ?

On a essayé de diverses façons, en regard des faits rappelés tout à l'heure à l'appui de l'opinion qui croit à un schisme, et en regard

¹ *Zeitschr. f. Assyriologie*, 1908, p. 198.

² Il n'est pas probable que Bagohi se soit laissé influencer par le souci de ménager les susceptibilités des prêtres de Chnoum. Car d'une part les sacrifices sanglants n'avaient, en général et de leur nature, rien de choquant pour les Égyptiens qui les pratiquaient eux-mêmes (Ed. Meyer, *Der Papyrusfund . . .*, p. 88, citant Hérodote, ii. 37-42) ; et d'autre part, pour ce qui est des égards dus en particulier au dieu Chnoum, les Judéo-Araméens pouvaient sans inconvénient renoncer à offrir comme victimes les béliers.

des dispositions de la Loi, de rendre compte de l'attitude de la communauté d'Éléphantine.

Il n'est plus possible de soutenir l'avis exprimé par Gaster, que le temple et l'autel d'Éléphantine n'auraient point été destinés à la célébration de sacrifices, mais seulement à celle de la prière.¹ Cette explication est ouvertement contraire aux données formelles de la lettre à Bagohi. Il est question ici de vases d'aspersion (מזרקיא) d'or et d'argent (Sach. pap. I, 12); d'oblations, d'offrandes d'encens et d'holocaustes מנחה לבונה ועלוה (I, 21, 25); d'holocaustes et de sacrifices sanglants: עלוה ורבהן (I, 28). Dans leur réponse Bagohi et Delaja parlent à leur tour d'oblation et d'encens, מנחתא ולבונתא, à offrir sur l'autel dont ils approuvent le relèvement.

Une solution radicale du problème en un sens opposé est celle qui consiste à dire que la loi deutéronomique sur l'unité de sanctuaire n'était pas encore mise rigoureusement en pratique à l'époque en question.² Formulée en ces termes la théorie est évidemment insoutenable. On n'a qu'à songer à la réforme par laquelle le roi Josias, en 622 av. J.-C., supprima de force tous les autels distincts de celui de Jérusalem, pour se rendre compte du caractère strictement obligatoire de l'institution du sanctuaire unique, longtemps avant l'époque visée par nos documents.

Mais ne pourrait-on admettre que la colonie d'Éléphantine fut fondée avant la promulgation de la législation qui prescrivait l'unité de sanctuaire, et que, quand plus tard de nouveaux contingents juifs vinrent rejoindre leurs coreligionnaires déjà établis à Syène et dans l'île voisine, il ne pouvait plus être question de supprimer le temple qui avait été élevé sous la règle de l'ancien régime ?³

Pour notre part nous ne voyons aucune raison de prétendre que le temple de Jahô à Éléphantine fut bâti peu de temps avant Cambyse. Lorsque, dans leur lettre à Bagohi, Jedonja et ses collègues rappellent qu'il était bâti avant Cambyse, ce n'est pas pour indiquer une date précise, c'est uniquement en vue d'insister sur la leçon que l'exemple de Cambyse lui-même, qui détruisit tous les temples des dieux égyptiens, donna aux autorités perses, en respectant le sanctuaire de Jahô. De même Bagohi et Delaja dans leur réponse, telle qu'elle fut rédigée par le délégué de Jedonja, mentionnent l'existence du temple

¹ *Transactions of the Third International Congress for the History of Religions* (Oxford), 1908, i. 301.

² Morris Jastrow, *Transactions, &c.* (supracit.), i. 242; Nöldeke, *Zeitschr. f. Assyr.*, 1908, 203, estime que pour 'le pieux public' d'Éléphantine 'le Pentateuque, tel que nous le connaissons, ne faisait pas encore autorité'.

³ Ed. Meyer, *Der Papyrusfund . . .*, p. 35, 53.

avant Cambyse, non pas pour insister sur sa haute antiquité, mais pour insinuer que les Égyptiens ne peuvent avoir aucune raison plausible de s'opposer à la reconstruction d'un sanctuaire dont l'origine remontait au temps de leurs propres rois.

Malgré cela les vues exposées par Ed. Meyer n'offrent pas une explication satisfaisante de la question soulevée par les démarches des gens d'Éléphantine à Jérusalem. Rappelons-nous tout d'abord que l'on ne peut pas reculer trop loin dans le passé la fondation de la colonie militaire judéo-araméenne près de la frontière méridionale de l'Égypte, et qu'on ne saurait dater l'origine de son sanctuaire de Jahô du règne de Manassès, ou des premières années du règne de Josias. Nous avons entendu plus haut qu'au rapport d'Hérodote II, 30, Éléphantine eut, durant une partie du règne de Psammétique I^{er} (664–610), une garnison égyptienne, laquelle passa comme transfuge aux Éthiopiens.¹ Ce n'est qu'à la suite de cette expérience que l'on put songer à établir dans l'île une garnison de colons étrangers. Et ceux-ci n'auront pas été du premier jour en état de construire un temple comme celui que décrit la lettre de Jedonja. Ensuite, en l'an 410, au moment où Jedonja demandait l'appui du grand prêtre de Jérusalem, il s'agissait pour les Judéo-Araméens, non pas de *maintenir* un culte et un sanctuaire inaugurés sous un régime quelconque, mais de *rebâtir* le sanctuaire détruit et de *rétablir* le culte supprimé. Or il est certain qu'à cette époque on connaissait à Éléphantine la situation régnante à Jérusalem, et les institutions consacrées par les lois du Pentateuque.

Meyer part d'ailleurs de la supposition inexacte que l'unité de sanctuaire fut introduite pour la première fois dans les institutions rituelles juives par le Deutéronome, vers l'an 622. Il n'y a aucun texte de loi consacrant l'usage d'élever des sanctuaires ou des temples 'sur chaque hauteur et sous tout arbre vert'.² Ces formules sont employées notamment par les anciens prophètes en des passages où ils condamnent les cultes célébrés dans ces conditions comme des abus idolâtriques. La loi du livre de l'alliance, Ex. xxiii. 14–19, de même que la promesse dans la loi parallèle d'Ex. xxxiv. 24, supposent qu'il n'y a qu'une seule maison de Jahvé, rendez-vous obligatoire de tout le peuple d'Israël.³ Dans l'histoire ancienne d'Israël, que nous retracent les livres des Juges et de Samuel, on reconnaît, à un examen attentif, l'application de ce principe fondamental de la religion nationale. Shilo d'abord, puis la colline près de Qiriath-Jearîm, la 'montagne de Dieu', désignée, d'après les divers récits ou documents,

¹ Plus haut, p. 5 s.

² Meyer, p. 35.

³ Voir mon étude sur *Le lieu du culte dans la législation rituelle des Hébreux*, 1894, et *Le Sacerdoce lévitique . . .*, 1899, pp. 6 s.

sous les noms de ‘la *gib’a*’, ‘la *mispa*’, ‘le *gilgal*’, ‘la *bāma*’ . . . , ‘Nob’, y apparaissent comme le centre religieux de la nation, où toutes les tribus doivent s’assembler ‘devant Jahvé’, dont l’arche sainte est le trône.¹ Les autres sanctuaires consacrés à la célébration d’un culte, à côté du sanctuaire où Jahvé a fixé sa demeure, sont blâmés comme d’illégitimes imitations d’usages cananéens, ou des transformations abusives d’autels qui avaient eu à l’origine une destination d’un ordre différent. Il est bien vrai, en effet, qu’Ex. xx. 24 ss. il est question d’un autel de pierres non taillées, ou de terre, comme on est censé pouvoir en élever en tout lieu. Mais c’était là une institution d’un tout autre caractère que celle du sanctuaire consacré à la célébration du culte rituel. La loi d’Ex. xx. 24 ss. s’adresse aux Israélites en général, non pas aux prêtres. Elle avait pour objet, dans sa rédaction ou d’après son esprit primitifs, de régler les conditions où devaient se pratiquer l’effusion du sang et la combustion de la graisse des victimes dans les immolations ordinaires de gros ou de menu bétail, et encore, sans doute, l’offrande de sacrifices extrarituels dans telles ou telles circonstances spéciales. N’oublions pas que la législation sacerdotale elle-même reconnaît encore cette institution quand elle proclame (Lév. vii. 22) la défense absolue pour les Israélites de consommer les parties grasses des animaux pouvant servir de victimes, et Lév. iii. 16 le principe sur lequel était fondée cette défense: *Toute graisse est à Jahvé, dans toute l’étendue de vos demeures*. Et le Deutéronome de son côté admet, en certaines circonstances exceptionnelles, l’offrande de sacrifices extrarituels en dehors du lieu ordinaire du culte (xxi).

La loi d’Ex. xx. 24 ss. reçut une interprétation et subit une rédaction nouvelles, après qu’il fut devenu nécessaire, en vue d’une suppression plus efficace d’abus toujours renaissants, d’interdire l’usage des autels rudimentaires pour l’effusion du sang. Cette interdiction est formulée et motivée Lév. xvii. 1 ss. Le Deutéronome suppose, comme un principe reçu, non seulement qu’il ne peut y avoir qu’un seul sanctuaire consacré au culte rituel, ce qui avait été admis toujours, mais qu’en dehors de ce sanctuaire il ne peut y avoir place, régulièrement, pour des autels destinés à l’immolation ordinaire du bétail. Ce qui est propre au Deutéronome, c’est l’inculcation du principe que le sanctuaire sera établi à demeure fixe dans un endroit déterminé.

La loi d’Ex. xx. 24 ss. n’étant plus d’aucune application aux autels populaires, après la suppression de ceux-ci, elle devint la norme reconnue pour l’autel du sanctuaire lui-même. Moyennant une légère

¹ H. Poels, *Hist. du sanctuaire de l’arche*, Louvain, 1897. Comp. mon ouvrage *Le Sacerdoce lévitique* . . . , p. 16 ss.

modification du texte, on lui fit dire : dans tout *le* lieu (בכל המקום . . .)¹ où *je ferai mémoire* de mon nom, je viendrai à toi . . . ; tandis que la rédaction primitive doit avoir porté : *en tout lieu* (ἐν παντὶ τόπῳ, LXX) où *tu invoqueras* mon nom . . . (*Syr. et Targ. de Jérusalem*) ; peut-être aussi la mention des ‘holocaustes’ et des sacrifices ‘*šelāmîm*’ fut-elle ajoutée au texte pour la même raison. On voit la première mise en œuvre de la portée nouvelle attribuée à la loi d’Ex. xx. dans le Deut. xxvii. 5 ss. (coll. Jos. viii. 30–35), où l’autel de la communauté est un autel de pierres.² Dans le second temple aussi, comme il a déjà été rappelé plus haut, l’autel des holocaustes n’était pas fait d’airain, suivant le modèle de l’autel de Salomon et les dispositions des lois sacerdotales sur l’autel plaqué d’airain du Tabernacle, mais de pierres (1 Mac. iv. 44 ss.) en conformité avec Ex. xx, 24 s.

De l’aperçu qui précède il résulte qu’il est impossible que des Juifs qui auraient quitté la Judée, même sous le règne de Manassès ou dans la première moitié du règne de Josias, n’auraient eu aucune connaissance de cette loi fondamentale et traditionnelle du culte juif aux termes de laquelle il ne pouvait y avoir qu’un seul lieu consacré à la célébration des sacrifices rituels, une seule maison de Jahvé, comme il n’y avait qu’un seul Jahvé.

Nous ajoutons qu’à Éléphantine la législation sacerdotale en particulier était connue. Nous n’avons pas besoin pour nous en rendre compte de recourir à la considération que dans la lettre de Jedonja le grand prêtre Jehoḥanan et ses collègues les prêtres de Jérusalem sont nommés avant ’Awstan et les notables juifs laïques (ll. 18–19), un ordre d’énumération qui, au sens d’Ed. Meyer lui-même,³ serait caractéristique de la situation créée par le ‘Code sacerdotal’ ; nous trouvons dans le même document des indices plus sûrs. Les chefs de la communauté d’Éléphantine pour décrire le rituel de leur culte emploient des termes hébreux techniques : ils déplorent que depuis la destruction de leur temple ils n’ont plus pu y offrir l’oblation (מנחה), ni l’encens (לבונה), ni l’holocauste (עולה = עלוה). Cette association de la *minḥa* et de la *lebóna*, la mention même de la *lebóna* comme matière

¹ C’est-à-dire : *dans toute l’étendue du temple.*

² C’est, comme on voit, par une confusion assez difficile à comprendre que Ed. König objecte à mon commentaire critique de la loi d’Ex. xx. 24ss., exposé longuement dans mon étude sur *Le lieu du culte dans la législation rituelle des Hébreux* (1894), et résumé dans mon ouvrage *Le Sacerdoce lévitique* (1899), que dans Deut. xxvii. 5s. l’autel en pierres n’est pas un autel à caractère privé ! (König, *Die moderne Pentateuch-Kritik* . . . , 1914, pp. 97 s.). L’autel du temple de Zerubbabel non plus n’a jamais été tenu par moi comme un autel à caractère ‘privé’ !

³ loc. cit., p. 74.

d'offrande rituelle, ne se rencontrent pas dans les règlements du Pentateuque concernant le culte, en dehors du Code sacerdotal.¹

Ainsi donc, quand les gens d'Éléphantine sollicitaient pour le relèvement de leur temple l'appui du grand prêtre, ce n'est pas qu'ils ignoraient la législation écrite touchant l'unité de sanctuaire, qui avait servi de base à la réforme de Josias en l'an 622 ; c'est parce qu'ils croyaient que leur temple ne tombait pas sous l'application de cette loi. Et en cela ils avaient raison.

Il est manifeste, en effet, que le législateur hébreu, dans les règlements relatifs au lieu du culte, envisage celui-ci comme le centre religieux de la nation constituée en groupement social. Il en est ainsi dans la législation sacerdotale, où les tribus sont censées groupées autour du tabernacle au désert ; et il en est également ainsi dans les lois d'Ex. xxiii. 14 ss., xxxiv, et du Deutéronome xii. 2-3, 4 qui ont en vue, d'une manière concrète, la situation du peuple formant un groupement territorial dans le pays de Canaan. Le pays de Canaan est le domaine propre de Jahvé. Dans ce domaine Jahvé s'est choisi un lieu spécial pour y fixer sa demeure ; là, devant sa ' maison ', tous les Israélites doivent se rassembler, de tous les points du territoire, pour lui offrir leurs hommages et lui apporter leurs dons. L'érection d'un autre sanctuaire, d'une autre ' maison de Jahvé ', en un autre endroit quelconque du pays, est défendue, parce qu'elle offrirait tout au moins le danger d'un schisme. L'organisme religieux tient son unité du lien qui rattache tous les éléments de la nation au temple de Jérusalem. Détacher une partie de la nation de ce centre religieux serait créer un schisme (1 Rois xii. 26 ss.). On comprend que le souci de la conduite à suivre en dehors du territoire de Canaan devait être ici entièrement étranger au législateur. Un temple que les Juifs auraient élevé à leur Dieu en territoire étranger ne pouvait mettre en péril l'unité religieuse. Par le fait même de sa situation en dehors du domaine réservé à Jahvé, en dehors de la sphère dans les seules limites de laquelle le centre religieux était concevable, il ne pouvait jamais faire concurrence au temple de Jérusalem, mais se trouvait nécessairement, par la force des choses, vis-à-vis de celui-ci, dans un rapport de complète subordination. C'est pourquoi on ne saurait, du chef de l'existence de leur temple, considérer les Judéo-Araméens d'Éléphantine comme des *schismatiques*. L'état de leur sanctuaire était essentiellement différent de celui du sanctuaire de Garizim. Il n'est donc nullement étonnant, à ce point de vue, qu'ils se soient adressés, pour obtenir de l'appui, aux prêtres de Jérusalem. Ce n'est pas la loi

¹ Voir mon article *La date de l'introduction de l'encens dans le culte de Jahvé* (Revue biblique, avril 1914).

deutéronomique qui devait en aucune façon les empêcher de se sentir en communauté avec les Juifs de la Judée. Ainsi plus tard le temple de Léontopolis n'empêcha point les Juifs d'Égypte, si zélés partisans qu'ils fussent de la 'maison' fondée par Onias, de professer en même temps leur attachement fidèle au grand sanctuaire qui faisait de Jérusalem le centre religieux de la nation.¹

Cependant, sans être directement contraire à la législation deutéronomique, ou en général aux lois proprement dites sur 'l'unité de sanctuaire', le culte célébré à Éléphantine n'était pas régulier. On en reconnaîtra la preuve, non seulement dans l'attitude défavorable du clergé de Jérusalem, qui s'expliquerait aussi, comme on l'entendra plus tard, par d'autres raisons, mais dans ce fait général qu'en dehors de la Palestine les Juifs dispersés ne multiplièrent jamais les temples, ou lieux de sacrifices, mais bien les synagogues, ou simples lieux de réunion et de prière. Jedonja et ses collègues connaissaient sans doute la législation écrite qui consacrait le privilège du temple de Jérusalem, et qui avait donné lieu autrefois à des manifestations et réformes affectant profondément les coutumes religieuses du peuple juif. Mais ils pouvaient en être arrivés là-bas, après plusieurs générations d'isolement dans la haute Égypte et de mélange plus ou moins avancé avec des éléments païens, à perdre de vue *le principe traditionnel qui, indépendamment de toute loi écrite, s'opposait à l'offrande de sacrifices à Jahvé en terre étrangère, à raison de l'impureté de cette terre.* Le désert ne tombait pas, semble-t-il, sous l'application de ce principe, peut-être parce qu'il n'était pas censé appartenir au domaine des dieux étrangers ; et la législation sacerdotale pouvait décrire le culte célébré pendant les quarante ans de séjour dans le désert du Sinâï sans ajouter aucune espèce de justification. Il est vrai que le passage de l'arche équivalait à une prise de possession du désert de la part du Dieu d'Israël. Le rite de la consommation de l'agneau pascal, rapporté Ex. xii à l'époque du séjour en Égypte, n'entre pas non plus en considération ici ; car il s'agissait en cette occasion, du moins d'après la conception du Code sacerdotal, non de sacrifices proprement dits offerts sur un autel, mais d'immolations domestiques qui se pratiquaient dans les maisons des Israélites. Mais que la terre des païens, des Assyriens, par exemple, soit une terre impure, cela est explicitement énoncé par le prophète Amos (vii. 17) qui semble vouloir signifier que son adversaire, le prêtre Amasias, ne pourra pas, dans la terre de l'exil, exercer son ministère. Dans tous les cas, Osée, ix. 4, nous

¹ Comp. E. Schürer, *Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi* (4. Aufl.) iii (1909), p. 147 ; S. A. Hirsch, *The temple of Onias* (dans : *Jews' College Jubilee Volume*, Luzac, 1906), p. 57 ss.

apprend l'intérêt qui s'attachait à ce point de vue pour la célébration du culte. Osée suppose chez le public auquel il s'adresse, et qui n'est autre que le public du royaume de Samarie lui-même, la conscience que, une fois déportés hors du territoire qui forme le domaine de Jahvé,¹ les Israélites ne pourront plus célébrer le culte en l'honneur de leur Dieu. Leur pain, dans le pays de l'exil, sera un pain de deuil, un pain impur ; tous ceux qui en mangeront seront contaminés, parce que les prémices n'en auront pas été présentées à la maison de Jahvé.²

Les patriarches, à commencer par Abraham, n'offrent jamais des sacrifices en pays païen. Abraham n'en célèbre pas à Haran (Gen. xi. 31 ; xii. 4), mais seulement après son arrivée à Sichem (xii. 7), puis à Béthel (xii. 8), etc. A Béthel encore Jacob fait une libation d'huile avant son départ pour la Syrie, et c'est encore là qu'il viendra offrir les dîmes après son retour (Gen. xxviii. 18 ss.) ; Jacob offre un dernier sacrifice à Beer-Sheba avant son entrée en Égypte (Gen. xlvi. 1), mais en Égypte même il n'est plus question de sacrifices. Au moment de l'exode, les Israélites allèguent, pour motiver leur départ, qu'ils ont pour but de se rendre au désert pour offrir là des sacrifices à leur Dieu ; il est supposé qu'en Égypte même cela est impossible (Ex. iii. 18 ; iv. 23 ; v. 1, 3, etc.) ;³ le Sinäï est la montagne de Jahvé. Qu'on se rappelle encore le cas de Naaman le Syrien (2 Rois v. 17 s.) : pour pouvoir, après son retour à Damas, célébrer des sacrifices en l'honneur de Jahvé, Naaman emporte avec lui une charge de terre du pays d'Israël ; sur le sol impur de la Syrie il ne saurait immoler des victimes comme offrande agréable au Dieu d'Israël. Ces considérations permettent de comprendre la vraie portée de la formule, suivant laquelle les Israélites, dans l'exil, auront à honorer des dieux étrangers (1 Sam. xxvi. 19 ; Jér. xvi. 13 ; Deut. iv. 28 ; xxviii. 36, 64). L'idée de Jérémie et du Deutéronome n'est point que les Israélites seront soumis, en pays païen, à l'obligation morale de rendre leurs hommages aux dieux étrangers ; car ils ajoutent en termes exprès que ces dieux ne sont que bois et pierre, indignes d'un culte religieux quelconque. Ce qu'ils veulent signifier, c'est tout d'abord, d'une manière négative, que le peuple élu, ou les membres de la nation arrachés au territoire que Jahvé s'est choisi pour s'y faire servir, ne pourront plus rendre à leur Dieu le culte qui lui revient ; ensuite, que les Israélites, incorporés en quelque sorte à une nation païenne qui adore des dieux de bois et de pierre seront juridiquement censés appartenir à la communauté des serviteurs de ces dieux.

¹ La ' maison de Jahvé ', suivant la formule d'Osée (viii. 1 ; ix. 8, 15).

² Voir notre commentaire sur les *Douze petits prophètes*, in loc.

³ La raison alléguée Ex. viii. 26 n'est manifestement, vu l'autorisation donnée par le Pharaon, qu'un prétexte.

Quand même ils n'auraient pas eu d'autres motifs d'antipathie contre les Judéo-Araméens d'Éléphantine, les prêtres de Jérusalem auraient trouvé, dans ce principe traditionnel qui condamnait la célébration des sacrifices sur le sol impur des pays païens, une raison suffisante pour refuser à Jedonja et à ses compagnons l'appui qui leur était demandé. Au point de vue que nous venons de marquer, les ministres du temple schismatique de Garizim pouvaient parfaitement se trouver d'accord avec ceux du temple de Jérusalem. On comprend d'autre part très bien, pour le répéter encore une fois, que les gens d'Éléphantine, dans les conditions où ils se trouvaient, aient pu se faire illusion sur la régularité de leur situation grâce à l'oubli du principe traditionnel en question, ou qu'ils aient pu espérer qu'à Jérusalem on passerait outre, par égard pour les circonstances extraordinaires de leur établissement en Égypte, à ce qu'il pouvait y avoir d'inconvenant ou de répréhensible dans leur culte, celui-ci ne devant en aucun cas être considéré comme une infraction schismatique au privilège de la capitale juive, consacré par la Loi. Enfin la portée de la réponse de Bagohi et de Delaja, avec la restriction importante qui y a été relevée, nous apparaît maintenant dans son vrai jour. Bagohi et Delaja ne se placent pas au point de vue de la Loi qui réclame l'unité de sanctuaire ; sinon ils n'auraient pu émettre un avis en somme favorable à la reconstruction du temple et de l'autel d'Éléphantine. C'est le point de droit coutumier, contraire aux sacrifices en terre étrangère, qui sert de base à leur réponse. Que l'on continue, à Éléphantine, à offrir sur l'autel encens et oblation de substances végétales, soit ; c'était une concession dont une orthodoxie scrupuleuse pouvait, peut-être, s'effaroucher, qui pouvait toutefois certainement se défendre, vu que dans ces offrandes tout se consumait par le feu ou se consommait par les offrants. Mais que du moins on s'abstienne de l'effusion du sang des victimes sur le sol impur de l'Égypte !

Nous avons mentionné tout à l'heure le temple juif de Léontopolis. Ce que nous savons au sujet de cette institution ne fait que confirmer les explications que nous venons de proposer touchant la situation des Judéo-Araméens d'Éléphantine. Josèphe rapporte qu'Onias, le fondateur du temple de Léontopolis, s'était réfugié en Égypte pendant la guerre d'Antiochus Épiphane contre les Juifs.¹ Nous n'avons pas à discuter cette information. Certains supposent que c'est vers l'an 165 av. J.-C. qu'Onias aura bâti le fameux sanctuaire, peut-être

¹ *Bell. jud.* vii. 10. 2. *Comp. Ant.* xii. 9, 7 ; xiii. 3, 1. Il est à noter que d'après la relation de Josèphe en ce dernier endroit les Juifs auraient eu à cette époque plusieurs temples (*ἱερά*) en Égypte.

à la suite de la profanation du temple de Jérusalem par Épiphanes. En tout cas l'entreprise n'en est pas moins blâmée par Josèphe comme illégitime.¹ Onias en avait appelé, auprès de Philométor, comme justification de sa conduite, à Is. xix. 19.² On trouva très justement que c'était bien à tort. Lorsque le prophète annonçait qu' 'en ce jour', c'est-à-dire au jour du triomphe d'Israël sur les nations païennes, un autel serait élevé à Jahvé en Égypte, il avait voulu marquer un fait extraordinaire, inouï, qui serait le signal de l'avènement des temps nouveaux, de l'époque messianique, de la conversion de l'Égypte à la religion de Jahvé (v. 21 ss.). C'est également à tort, pour l'ajouter en passant, que l'on essaierait d'établir un rapport quelconque entre Is. xix. 19 et l'autel d'Éléphantine,³ qui ne signifiait en aucune façon un culte rendu à Jahvé par 'les Égyptiens' (Is. loc. cit. vv. 21, 23-25).⁴ — Les Juifs de Palestine ne consentirent jamais à reconnaître la légitimité de 'la maison d'Onias'.

Cependant il ne semble point que la raison de leur opposition se soit trouvée, du moins à l'origine, dans la violation que l'existence de cette maison aurait constituée du privilège du temple de Jérusalem, consacré par les lois du Pentateuque. Sans doute, les docteurs juifs du moyen âge voyaient dans le sanctuaire qui avait existé à Léontopolis une transgression des préceptes du Deutéronome.⁵ Mais on n'en avait pas toujours jugé ainsi. Il a été rappelé tout à l'heure que les Juifs d'Égypte eux-mêmes, malgré leur attachement à la fondation d'Onias, ne se considéraient pas comme schismatiques et n'agissaient pas comme tels. Les docteurs palestiniens n'étaient pas, de leur côté, unanimes à condamner cette fondation d'une manière absolue, comme une infraction au droit de la métropole. Ils semblent bien, eux aussi, l'avoir considérée comme irrégulière plutôt que comme schismatique. On le voit aux restrictions qu'ils mettent à leur désapprobation du culte qui s'y célèbre. Nous lisons dans le traité Menachôth, xiii. 10: '(Quand quelqu'un dit:) "Vois, je m'engage à offrir un holocauste", il doit l'offrir dans le sanctuaire;⁶ s'il l'offre dans la maison de Chonja (*Onias*), il ne remplit pas son obligation. S'il a dit: "Je l'offrirai dans la maison

¹ *Ant.* xiii. 3, 2.

² *Jos. Ant.*, loc. cit., 1; *Bell.*, loc. cit., 3. Sur les différentes relations de Josèphe touchant le sujet, voir S. A. Hirsch, *The temple of Onias*, supracit.

³ Meyer, *Der Papyrusfund . . .*, p. 35 s.

⁴ Cette observation a été déjà faite par Driver, dans *The Guardian*, 6 nov. 1907, p. 1827, col. 4; sur Is. xix. 18 ss. comp. N. Peters, *Die jüdische Gemeinde . . .*, p. 42.

⁵ Voir le commentaire de Maimonide sur Menachôth xiii. 10 dans l'édition de la Mishna de Surenhusius.

⁶ = dans le temple de Jérusalem.

de Chonja”, il doit (même alors) l’offrir dans le sanctuaire ; mais s’il l’offre dans la maison de Chonja, il remplit son obligation. R. Shiméon dit : Cela n’est pas un holocauste ! (Quand quelqu’un dit :) “ Vois, je fais vœu de naziréat ! ” il doit être rasé dans le sanctuaire ; et s’il a été rasé dans la maison de Chonja, il n’a pas rempli son obligation. S’il a dit : Je me ferai raser dans la maison de Chonja, il doit (même alors) se faire raser dans le sanctuaire ; mais s’il est rasé dans la maison de Chonja, il a rempli son obligation. R. Shiméon dit : Cela n’est pas un naziréen ! . . . ’ Le sens de ces décisions ne peut être que le suivant : Si le vœu de l’offrande d’un holocauste, ou du naziréat, a été fait sans indication du lieu de l’accomplissement, il doit, tant pour la validité que pour la licéité, être accompli au temple de Jérusalem. Si le vœu a été prononcé avec indication du temple d’Onias comme lieu de l’exécution, il doit, même en ce cas, en ce qui concerne la licéité, être accompli à Jérusalem ; mais si on l’accomplit dans le temple d’Onias, l’acte est censé valide, malgré l’avis contraire de R. Shiméon.¹

Si le temple d’Onias avait été considéré comme purement et simplement schismatique, la concession formulée quant à la validité éventuelle des actes de culte qui s’y accomplissent serait difficile ou impossible à comprendre.

Il sera intéressant d’entendre à ce propos, et pour en finir avec notre exposition, comment Josèphe motive et explique le blâme dont le temple d’Onias est l’objet de sa part. Nous l’avons déjà dit, la fondation de ce temple est stigmatisée par l’historien et prêtre juif comme un acte condamnable. Il loue avec emphase la réponse que Ptolémée Philométor et Cléopâtre firent à la proposition d’Onias. Dans leur rescrit, dit Josèphe, les souverains égyptiens laissent entièrement à Onias lui seul la responsabilité de sa coupable transgression de la loi. Mais en quoi aurait consisté, d’après le prétendu rescrit de Philométor, le péché d’Onias ? Serait-ce dans une infraction au privilège du temple de Jérusalem, comme seul lieu de culte pour le Dieu d’Israël ? Le rescrit ne renferme pas un mot touchant ce privilège ! ‘ . . . Nous nous demandons avec surprise, ainsi s’exprime le rescrit approuvé (ou composé) par Josèphe, si Dieu peut avoir pour agréable ce temple que tu veux bâtir en un lieu qui est impur et plein d’animaux sacrés ! . . . ’² L’impureté du lieu, telle est, con-

¹ Daiches (*Zeitschr. für Assyr.* 1903, p. 199) observe que dans *Babli Menachôth*, 109^a, la question est traitée de savoir si une עולה offerte dans le temple d’Onias est un acte valide, sans qu’il soit fait mention de מנחה ou de לבונה. Ce qui est à rapprocher de la réponse de Bagothi à Jedonja.

² *Ant.* xiii. 3. 2. Il s’agit ici naturellement, non pas du caractère historique

formément à la conclusion à laquelle nous a conduit l'examen des textes bibliques, la véritable raison de l'irrégularité du culte célébré en Égypte, en l'honneur de Jahô.

La question de savoir si les Judéo-Araméens d'Éléphantine connaissent déjà, comme règle obligatoire, une législation, 'deutéronomique' ou autre, relative à 'l'unité de sanctuaire', ne doit pas être posée. Alors même qu'aucune loi de ce genre n'aurait existé, le culte qu'ils célébraient, en Égypte, par des sacrifices, n'en aurait pas moins été irrégulier. Cette irrégularité ne constituait pas par elle-même un cas de schisme. Mais nous entendrons, dans la Conférence suivante, que la communauté d'Éléphantine ne pouvait manquer d'être l'objet, à Jérusalem, d'autres griefs que celui-là.

de la correspondance entre Philométor et Onias (comp. Hirsch, loc. cit., p. 51), mais de l'appréciation de Josèphe, qui aura reflété celle de son entourage.

III

LA communauté judéo-araméenne d'Éléphantine, nous l'avons entendu bien souvent, professait le culte de Jahô. C'est ainsi que nous croyons devoir lire le nom divin, écrit généralement dans nos papyrus par les trois lettres יהו.

Tout récemment A. Ungnad a défendu l'opinion que le nom était à lire *Jahva* et que telle serait aussi la vraie prononciation du tétragrammaton biblique יהוה.¹ Il en appelait pour justifier son opinion aux noms propres juifs théophores qui se rencontrent dans des documents cunéiformes trouvés à Nippour et datant comme les papyrus d'Éléphantine du v^e siècle av. J.-C.² Dans ces noms propres le nom divin s'écrit Jâ-va, le signe cunéiforme *va* supposant dans la prononciation un *a* bref. Le nom יהו des papyrus devra donc se lire de la même manière; et le tétragrammaton, où le ה final représente un son vocal, pourra et devra à son tour être lu *Jahva*, avec l'*a* final bref. Les noms propres de personnes, dans les documents de Nippour, sont d'ailleurs, comme Ungnad le fait remarquer, de forme identique à celle des noms hébreux connus par la Bible; *Gadal-jâva*, par exemple, répond manifestement au biblique *Gedal-jahou*; ce qui prouve, d'après Ungnad, que l'élément *Jahou* dans des noms comme ce dernier est l'équivalent du tétragrammaton lui-même *modifié suivant les lois de la phonétique*. Ungnad pense en outre que l'orthographe ou la lecture *Jeho* (= *Jahô*), dans des noms comme *Jehônathan*³, est une méprise où l'on tomba à une époque où ces noms n'étaient plus usités dans la pratique vivante. L'élément *Jô*, dans des noms comme *Jônathan*, est une contraction régulière et directe de *Jahou* (*Jahou* = *Jaw* = *Jô*); et *Jehô* dans *Jehônathan* est une forme artificielle créée sous l'influence de *Jô*. On devrait lire en réalité: *Jehounathan*.

Cet échafaudage nous paraît être d'une fragilité extrême. Il repose tout entier sur la supposition que dans les noms juifs théophores de Nippour l'élément '*Jâva*', avec *va* comme syllabe brève, représente le nom mystérieux du Dieu de l'Ancien Testament, tel que les docu-

¹ *Aramäische Papyrus aus Elephantine*, 1911, p. iii s.

² Cp. Pinches, *Ya and Yawa (Jah and Jahweh) in Ass. Bab. Inscriptions* (Proceedings of the Society of Biblical Archaeology, xv. 13-15).

³ Par un effet de la transposition de l'accent, le *a* de *Jahô* est éliminé dans le composé *Jehônathan*; de même le *a* du v. *nathan* dans *Nethanja*.

ments bibliques l'ont conservé dans le tétragrammaton. Cette supposition est inexacte. Ungnad en fait lui-même la remarque : les noms juifs orthographiés en signes cunéiformes comme Gadai-Jâ-va répondent manifestement à des noms bibliques de la forme Gedai-Jahou ; ils n'en sont en réalité et ne pouvaient en être que la reproduction. Or, au jugement d'Ungnad, l'élément *Jahou* dans les noms bibliques en question est le nom divin *modifié suivant les lois de la phonétique hébraïque*. Comment dès lors pourra-t-on voir dans la transcription cunéiforme *Jâ-va* la forme soi-disant primitive du nom divin ? S'il y avait une différence et une dépendance réciproque à marquer entre *Jahou* et *Jâ-va*, comme éléments des noms propres d'hommes, ce ne serait en aucun cas *Jahou*, la forme plus ancienne, qui serait à considérer comme issue de *Jâ-va*. La seule conclusion à tirer du rapprochement entre les noms juifs théophores de Nippour et les noms bibliques correspondants, c'est que le signe cunéiforme *va*, dans les premiers, pose simplement pour *v, w, ou*, de sorte que l'on sera fondé à lire : *Gadaijav* (ou : *Gadaijaou*) ; exactement comme dans les noms cunéiformes 'Ja-a'-ve-ilu' et 'Ja-ve-ilu', trouvés dans des documents babyloniens du temps de Hammourabi, le signe *ve* pose ici pour *v, w, ou* et suppose la lecture *Jav-ilu*, ou *Jaou-ilu*.¹

Il n'y a donc aucune raison d'introduire pour le nom יהו dans nos papyrus la prononciation *Jahva*, et quand même il serait vrai que dans les documents araméens d'Éléphantine le nom divin s'écrit invariablement par les trois lettres יהו, la lecture ne pourrait être que *Jahou* ou *Jahô*. En réalité cette orthographe n'est pas absolument constante. Dans le papyrus E, l. 14 de Sayce-Cowley le nom divin se rencontre écrit au moyen des trois lettres יהה, et Clermont-Ganneau atteste qu'il a trouvé cette forme sur plusieurs *ostraka*.² Ceci nous paraît trancher la question en faveur de *Jahô* contre *Jahou*. L'opinion de Ungnad sur le caractère artificiel et erroné de la lecture *Jehô*, dans les noms hébreux comme *Jehônathan*, ne repose sur aucun fondement. Autre chose serait de dire que la prononciation *Jehounathan* pouvait être également en usage.

On savait déjà par le témoignage de plusieurs Pères et écrivains de l'antiquité,³ tels que Origène, Théodoret, Hesychius, S. Jérôme, Diodore de Sicile, que les Juifs appelaient leur Dieu *Jaô*. Eusèbe

¹ Comp. H. Grimme, *Unbewiesenes*, Münster i. W., p. 25 ss. Le lecteur se rappellera à ce propos le signe cunéiforme qui sert à représenter le *š* ou *esprit doux* ; on pourra songer aussi aux signes *di, li, mi, ri*, etc., quand ils viennent à se trouver devant une syllabe commençant par *e* (*a-di-e = adé*, etc.).

² Comp. *Revue biblique*, 1908, p. 261, n. 2.

³ Voir les citations chez Baudissin, *Studien zur semitischen Religionsgeschichte*, i. (1879), p. 183 s.

rapporte une information de Porphyre, d'après laquelle 'Sanchonjathon' aurait reçu ses renseignements sur les Juifs de la part d'un personnage Jerombalos, prêtre du Dieu *Jeuô*. D'autres, comme Clément d'Alexandrie, donnent Jaou comme nom du Dieu des Juifs. Parmi les sectes gnostiques l'usage du nom Jaô était très répandu ; et certains autres noms, tels que Sabaoth, ou ceux des patriarches hébreux ou de Moïse avec lesquels il est fréquemment associé sur les pierres *Abrahas*, montrent suffisamment que le nom Jaô y désigne le Dieu des Hébreux.

Chose remarquable, le nom divin Jahou, dont Jahô n'est qu'une forme affaiblie, et le nom Jah, ou Ja¹, semblent bien avoir été en usage, non seulement parmi les Hébreux, mais également parmi d'autres peuples de l'Asie occidentale. D'après certains témoignages Jaô aurait été de bonne heure, chez les Phéniciens, un surnom d'Adonis et aurait de là passé aux Grecs comme surnom du dieu solaire Dionysos. Un fait certain c'est qu'au VIII^e siècle av. J.-C. les inscriptions de Sargon mentionnent le roi de Ḥamath Jaoubi'di, un nom où l'élément Jaou, vu le déterminatif de la divinité dont il est précédé, et l'alternance de 'Jaoubi'di' avec la forme 'Ilubi'di', ne peut être que le nom divin. D'après une inscription d'Asarhaddon, *Ja'lu* (= *Ja est Dieu*) était le nom d'un roi de Damas. Et tout à l'heure nous avons rappelé le nom propre Jaou-ilu ou Jaw-ilu (Ja-a'-ve-ilu, Ja-ve-ilu) comme porté par des personnages babyloniens de l'époque de Ḥammourabi.

La question se pose de savoir dans quel rapport se trouvent l'un vis-à-vis de l'autre le nom Jahou (Jahô) et le tétragrammaton biblique יהוה, où le ה final marque certainement un son vocal se rattachant à la consonne י.

L'un des deux noms dépend sans aucun doute de l'autre. Longtemps on a cru, et c'est encore l'opinion généralement régnante, que Jahou, Jah ne sont que des formes écourtées du tétragrammaton. Dans les noms propres théophores hébreux le nom divin aurait régulièrement subi une abréviation, se présentant sous la forme *Jehô*, *Jô* quand il y figurait comme élément initial (Jehônathan, Jônathan) ; sous la forme Jahou, Jā, quand il figurait comme élément final (Nethanjahou, Nethanja). Mais dans ce dernier cas on ne s'explique pas l'abréviation ou contraction supposée ; et cela d'autant moins que d'après le sens que les Hébreux attachaient au tétragrammaton²

¹ Il est possible que *Jah* soit la forme primitive, dont *Jahou* serait un développement par l'addition de la terminaison du nominatif. D'autres considèrent Jah, Jā, comme une forme apocopée de Jahou, qui a l'accent sur la première syllabe.

² Voir plus loin, p. 71 s.

celui-ci avait la dernière syllabe longue et accentuée. Là où le nom divin forme l'élément final du composé il porte l'accent principal, et doit donc s'être maintenu avec son énonciation complète. Dans Nethanjahou, l'élément Jahou représente un nom divin complet, tel qu'il était communément usité; dans les noms de la forme Nethanja de même, l'élément Ja représente une forme du nom divin en usage aussi séparément. Qu'on se rappelle, pour *Jâ* (*Jah*), la formule doxologique Hallelou-Jah, et des passages comme Ex. xv. 2, etc. Les papyrus d'Éléphantine de leur côté confirment le témoignage des auteurs anciens quant à l'emploi, dans l'usage courant du peuple juif, du nom Jahou, Jahô. Ainsi donc parmi les Hébreux, aussi bien que parmi d'autres peuples de l'Asie occidentale, les noms divins Jahou ou Jahô et Jah (*Ja*) avaient cours et cela depuis la plus haute antiquité. Si l'on considère, en présence de ces données, qu'aucun nom propre d'homme ne se rencontre dans la Bible avec le tétragrammaton comme élément composant, on arrivera à la conclusion que ce tétragrammaton n'offre point la forme fondamentale du nom divin d'où serait dérivé Jahou, Jahô, Jah, mais qu'au contraire il est lui-même une formation secondaire, sortie par développement de Jahou.

H. Grimme¹, supposant pour le tétragrammaton la lecture Jahwèh, allègue comme explication que Jahwèh est dérivé de Jahou, Jahw, moyennant l'addition de la terminaison du pluriel *eh*. Sans nous arrêter à d'autres objections, nous ferons observer que cette explication part de l'hypothèse que Jahou (*Jahw*) aurait acquis au préalable la valeur d'un nom appellatif. Cette hypothèse est absolument gratuite. Des noms théophores comme *Jo'el* chez les Israélites, *Ja'lu* à Damas, nous apprennent seulement que *Jô* (= *Jahô*), *Ja* étaient en usage comme noms propres d'une divinité (*Jô*, *Ja est dieu*).

Comment d'ailleurs sait-on que la vraie prononciation du tétragrammaton était *Jahwèh*? Théodoret, qui ailleurs connaît *Jaô* comme Dieu des Juifs, nous apporte ici un renseignement très intéressant.² Les Samaritains, dit-il, donnaient à Dieu le nom de *Jave* (*Javai*), les Juifs l'appelaient *'Aia*. En réalité cependant ce témoignage ne se rapporte pas à l'usage des Juifs au temps de Théodoret, ni à une tradition vivante qui aurait conservé le souvenir de la véritable prononciation du nom divin; au temps de Théodoret il n'y avait plus trace d'une tradition historique de ce genre. Comme le prouve la mention de la forme *'Aia*, dont parle aussi Origène (*Hexapl.* vi. 1), l'information de Théodoret touchant la prononciation *Jave* nous met

¹ *Unbewiesenes*, loc. cit.

² *Quaest.* xv. *in Exod.* (Opp. ed. Sirmond, i. 86; *Fab. haeret.* L. v., c. 3 fin.).

simplement en présence d'une donnée fournie par l'exégèse du chap. iii de l'Exode. Ici le tétragrammaton est expliqué comme un imparfait du v. היה. A la 1^{re} personne le nom divin est יהוה (Ex. iii. 14 ; comp. Osée i. 9), c'est le *'Aia* de Théodoret ; à la 3^e il est יהוה (ibid. 15), qui doit donc être prononcé avec la terminaison *èh*, c'est le *Javè* de Théodoret. Du moment qu'on rejette l'explication du nom comme 3^e personne de l'imparfait, il n'y a plus aucune raison positive de lui supposer la terminaison *èh*.

La conscience du peuple hébreu touchant la signification du nom est très clairement exprimée dans le récit de l'Exode, où le tétragrammaton est proposé comme une forme du v. היה, à prononcer *Jahvèh*, avec voyelle finale longue. Il est vrai que la 3^e personne de l'imparfait *gal*, répondant à יהוה comme 1^{re} personne, devrait être יהוה. Mais pour signifier Dieu comme celui *qui est*, il n'y avait pas eu à créer de toutes pièces un nom nouveau. Il faut ici tenir compte de l'influence de la forme *Jahou*, *Jahw*, dont *Jahvèh* est un développement artificiel. C'est par une modification, une adaptation du nom *Jahou* préexistant, qu'une forme nouvelle fut forgée en vue de faire exprimer au nom divin l'idée d'être. La forme *Jahvèh* n'est pas le résultat d'une conjugaison régulière ou naturelle du v. היה, elle est le résultat d'une transformation de *Jahou* sur le modèle de *Jihjèh* ; ainsi s'explique-t-on la présence de la voyelle *a* dans la préformante, et du *v* (*w*) à la place du *j* radical. Grâce à l'affinité des lettres *v* (*w*) et *j* et à la fréquence des préformantes en *a* à l'imparfait, le sens linguistique des Hébreux leur permettait de reconnaître et d'admettre *Jahvèh* comme l'équivalent, quant à la signification, de *Jihjèh* ; tout comme ils étaient censés aptes à reconnaître un rapport entre le nom *Havvah* et l'idée de *vie* (Gen. iii. 20).

On a contesté qu'au ch. iii de l'Exode le tétragrammaton soit présenté comme se rattachant au v. היה.¹ Cela nous paraît indéniable. La question de Moïse, v. 13, touchant le nom sous lequel il aura à désigner 'le Dieu des pères' auprès des enfants d'Israël, implique que jusqu'à ce moment ce Dieu n'était pas censé porter le même nom parmi toutes les tribus. La question de Moïse n'est pas repoussée. Dieu y répond. Mais avant d'indiquer le nom sous lequel il veut désormais être connu, il pose le principe suivant lequel le sens et la portée de ce nom devront être entendus : 'Je suis *que je suis* !' Son nom sera donc à la rigueur simplement : *je suis* יהוה. Aussi le discours continue-t-il : 'Voici ce que tu diras aux enfants d'Israël : *Ehjèh* (= je suis) m'a envoyé à vous'. C'est là la forme du nom au point de vue de Dieu parlant de lui-même. Au point de vue des hommes

¹ *Grimme*, loc. cit., et d'autres.

parlant de Dieu, la forme devra changer de la 1^{re} à la 3^e personne. Et en effet le message dont Moïse est chargé est aussitôt répété en termes parallèles, avec la modification indiquée, v. 15 : ‘Voici ce que tu diras aux enfants d’Israël : *Jahvèh* (= il est, celui *qui est*), le Dieu de vos pères, le Dieu d’Abraham, le Dieu d’Isaac et le Dieu de Jacob, m’a envoyé à vous ! C’est là mon nom pour toujours . . .’ etc. Avant le v. 14 Dieu se manifeste simplement par l’appellation générale : ‘Le Dieu de ton père’ (v. 6) ; il est ‘le Dieu de vos pères’ (v. 13). Mais au v. 15 nous entendons : ‘*Jahvèh* le Dieu de vos pères’ ; au v. 16 : ‘*Jahvèh* le Dieu d’Abraham . . .’ ; au v. 18 : ‘*Jahvèh* le Dieu des Hébreux’. Le point de transition se trouve au v. 14, où le Dieu des pères s’est révélé comme celui *qui est*. Il nous est impossible de nous soustraire à la conclusion que le tétragrammaton est conçu ici à la façon d’une forme du v. יהיה. Mais, nous le répétons, il ne peut l’avoir été que comme une forme artificielle et purement conventionnelle de ce verbe, par une adaptation du nom Jahou (Jahw) présupposé.

Jahou ou Jahô était connu déjà avant Moïse, comme le montre, selon toute probabilité, le nom de sa mère, Jôkhebed. L’introduction de ‘*Jahvèh*’ comme nom officiel du Dieu commun de toutes les tribus donna au nom Jahou lui-même, dont il était dérivé, une plus grande vogue. Aussi voit-on, à partir de l’époque de David, les noms propres composés avec Jahou (Jahô) devenir plus fréquents. *Jahvèh* fut dès l’origine et resta le nom officiel du Dieu des Hébreux, du Dieu de l’alliance (Osée xii. 10 ; xiii. 4) ; ce nom obtint une place prépondérante dans l’usage littéraire, et il n’y a pas lieu de s’étonner de son emploi dans l’inscription de Meša, le roi de Moab. Mais, bien qu’il ne pût manquer d’être aussi employé ou prononcé dans le discours oral en maintes occasions ou circonstances où le style pompeux était de mise, nous avons de la peine à croire qu’il pénétra jamais dans l’usage commun ou populaire ou qu’il réussit à en éliminer l’antique Jahou. A cause de son caractère artificiel, il demeura aussi purement officiel et resta toujours avant tout le nom du livre, le nom qu’on écrivait. A partir d’une certaine époque, après l’exil de Babylone, se manifesta une tendance de plus en plus marquée à l’éviter dans l’usage littéraire lui-même. Il tomba entièrement en désuétude dans le discours oral ; sa forme irrégulière au point de vue grammatical fit perdre le souvenir de sa véritable prononciation. ‘Hebraei hoc nomen ineffabile *opinantur*’ écrit S. Jérôme (*In Psalm. viii*). Déjà quand on l’écrivait encore on ne le lisait ou prononçait plus et cette abstention fut interprétée de bonne heure comme une marque de vénération obligatoire,¹ à laquelle on chercha après coup un fonde-

¹ Jos. *Ant.* ii. 13. 4. Philo, *Vita Mosis*, éd. Paris, 1640, p. 670.

ment et une sanction dans la Loi. Mais les textes invoqués, Ex. xx. 7, Lév. xxiv. 16, avaient évidemment un objet différent, et l'application qu'on en faisait ne répondait pas à la parole d'Ex. iii. 15.

Ce n'est pas ici l'endroit d'entrer plus avant dans le détail de l'histoire du nom de Jahvé¹. Mais il nous reste à constater que, tandis qu'en Palestine le nom Jahou (Jahô) semble avoir été systématiquement impliqué dans le sort que subit de son côté tout naturellement le nom Jahvè; en Égypte, au sein de la communauté judéo-araméenne d'Éléphantine, dont les ancêtres avaient quitté la Palestine avant la captivité de Babylone, Jahô demeura le nom usuel du Dieu d'Israël. C'est probablement par l'usage des Juifs d'Égypte que les anciens Pères et écrivains ecclésiastiques connurent *Iaω* comme le nom du Dieu des Juifs; et c'est à la même source que les sectes gnostiques l'auront emprunté.

* * *

Lors de la publication des premiers papyrus d'Éléphantine, et notamment quand Sachau eut fait paraître en 1907 les trois documents relatifs à la destruction du temple de Jahô, on se crut en droit de constater que la communauté judéo-araméenne établie dans la Haute-Égypte était strictement monothéiste, que Jahô était le seul Dieu connu et servi par les membres de cette communauté. Ce jugement s'est trouvé profondément modifié depuis que l'on a pu prendre connaissance de certaines pièces renfermées dans la grande collection publiée par Sachau en 1911.

De l'emploi du pluriel *'elahaja*, en certaines occasions ou formules, pour signifier la divinité, on ne peut certes rien conclure de contraire au culte monothéiste de nos Judéo-Araméens. Ainsi quand le Juif Hānanja, dans le message touchant la célébration de la fête de Pâques (Sach. pap. 6), souhaite, dans la formule de salutation, la faveur de *'elahaja* à ses frères Jedonja et consorts, il est tout indiqué de voir dans l'emploi de ce pluriel une imitation de la forme du nom hébreu אלהים, et de traduire l'expression simplement par *Dieu*. Dans Sach. pap. 12 (pl. 13) la même expression, employée dans les mêmes conditions, a la même valeur et est à considérer comme équivalente à celle, plus ordinaire, de 'Dieu du ciel'. Dans le document en question (une lettre écrite par un nommé Hoshéa à une dame Sheléva), l. 1, *'elahaja* est suivi de la particule כל; Sachau, suivi par Meyer,² rattache כל à *'elahaja* et traduit: que *les dieux tous* s'infor-

¹ Voir mon étude *De eigennaam van God in het Oud Testament* (dans *Ons Geloof*, Nov., Dec., 1913, Brussel).

² loc. cit., p. 66. Voir aussi Lidzbarski, *Ephemeris* . . . , iii, p. 246.

ment de ton bonheur. Mais la construction ne recommande pas cette manière de comprendre. Staerk semble considérer לָּ comme une locution adverbiale: Die Gottheit grüsse dich *recht* alle Zeit . . .¹ Au reste, Meyer est d'accord que même ici la forme plurielle du nom divin n'est qu'un réflexe de l'hébreu אֱלֹהִים = Dieu; ce qui, avec la construction supposée par lui, serait difficile à comprendre.

Voici, dans tous les cas, des faits plus intéressants.

Dans un fragment de document, relatif à une contestation entre Menahem-bar-Šalloum et Mešoullam-bar-Nathan (Sach. pap. 32), il est fait mention du serment prêté au nom du *Masgeda* (ce qui veut dire sans doute *le lieu d'adoration*) et de 'Anath-Jahô. 'Anath-Jahô ne peut être que le nom d'une déesse conçue comme parèdre de Jahô.

La pièce conservée dans Sach. pap. 27 est une plainte déposée au cours d'un procès touchant une affaire d'actes de violence et de vol, entre deux Araméens, et où il est question du serment à prêter 'par le dieu Haram-Béthel' (ll. 7-8).

La grande liste de contributions de l'an 5 de Darius II (419) (Sach. pap. 18; pl. 17-20) renferme au sujet de la question qui nous occupe un passage très important. D'après l'inscription de la pièce, la liste a pour objet de donner les noms des membres de 'l'armée' ou communauté 'juive', qui, au troisième jour du mois de Pamenhotep de l'an 5 (de Darius), versèrent chacun deux *šeqel* 'pour Jahô'. Dans la colonne vii, ll. 1-6, vers la fin de la liste, l'énumération est interrompue par la notice suivante:

Argent qui en ce jour se trouvait dans la main de Jedonja-bar-Gemarja, au mois de Pamenhotep:

(la somme d')argent: 31 *karšin*, 8 *šeqel*,
savoir: pour Jahô: 12 *karšin* 6 (+ 2?) *šeqel*²
pour 'Ašm-Béthel: 7 *k*.
pour 'Anath-Béthel: 12 *k*.

A la suite de cette notice l'énumération des membres de la communauté qui ont versé chacun 2 *šeqel* pour Jahô reprend. Il en est encore énuméré 7 à la fin de la col. vii et 3 au revers du papyrus.

Outre 'Anath-Jahô nous trouvons donc dans nos documents encore au moins trois noms de dieux qui étaient certainement reconnus au sein de la communauté judéo-araméenne, savoir *Charam-Béthel*, 'Ašm-Béthel, 'Anath-Béthel; tous composés de deux éléments, qui se présentent aussi séparément comme noms divins dans des noms propres d'hommes: *Béthelnathan* fils de Jehônathan (Sach. pap. 34, l. 5);

¹ Comp. G. Dalman, *Grammatik d. jüd.-palüst. Aramüisch*, 1894, p. 166.

² Il faut probablement suppléer deux traits verticaux (= deux unités) au chiffre indiqué ici dans le texte, pour arriver aux 8 *šeq.* de la somme totale.

Charamnathan fils de Béthelnathan (ib., l. 4); *Béthel'aqab* fils de 'Ezer (pap. 17, l. 9); *Béthelitaqim* (pap. 25, ll. 6, 10); *'Anathi* (pap. 18, col. vi, 8). Puis encore *'Ašmkudurri* (p. 24, *recto*, l. 6).

La première question qui se pose est celle de savoir dans quel rapport ces autres dieux se trouvaient vis-à-vis de Jahô, au point de vue du culte. Et à cette question il n'y a qu'une réponse possible : ils n'étaient en aucune façon mis sur le même pied ni honorés de la même manière, au même degré que Jahô. On en trouve la preuve tout d'abord dans le grand nombre de noms propres théophores composés avec *Jahô*, en comparaison de la faible proportion des noms d'hommes où les autres noms divins entrent comme élément. Sur les trois cents noms, environ, de Judéo-Araméens que les documents nous font connaître, un quart sont formés à l'aide du nom divin Jahô, sans compter ceux, comme par exemple Nathan, où ce nom divin est sous-entendu.¹ Puis, le temple d'Éléphantine s'appelle toujours et exclusivement *le temple de Jahô*, le Dieu du ciel. A Jahô seul des oblations et sacrifices sont offerts dans ce temple (Sach. pap. 1, etc.). Nulle part il n'est question, pour notre communauté, d'autres prêtres que ceux de Jahô.

Que faut-il penser dès lors de l'association de Jahô avec 'Ašm-Béthel et 'Anath-Béthel dans la notice du grand registre des contributions, col. vii, ll. 1-6, que nous avons reproduite tout à l'heure? Ne semble-t-il pas qu'ici 'Ašm-Béthel et 'Anath-Béthel soient admis, au même titre que Jahô, au partage du total des contributions? Et n'est-il pas supposé qu' 'Ašm-Béthel et 'Anath-Béthel étaient l'objet d'un véritable culte public? Nous ne le pensons pas.

Tout d'abord l'objet de la notice ne saurait avoir été d'indiquer la somme totale de toutes les contributions marquées dans le registre, de sorte qu'il s'agirait d'un partage de la somme totale entre les trois divinités. A une pareille interprétation s'oppose tout d'abord la place même occupée par la notice; elle ne figure pas à la fin de la liste; à sa suite l'énumération des personnes qui ont versé chacune 2 *šeqel* reprend. Ensuite les chiffres ne s'accordent pas avec l'explication en question. Suivant l'examen minutieux des données et des lacunes du papyrus auquel Meyer s'est livré,² la liste doit avoir renfermé dans les six premières colonnes 120 noms d'hommes et de femmes qui versèrent chacun 2 *šeqel*; à la suite de la notice de la col. vii, ll. 1-6, il y a encore 10 noms. A ne tenir compte que des contribuables renseignés avant la notice, le montant des dons se serait donc élevé à 240 *šeqel* ou 24 *karšin*; si l'on prend tous les contribuables nommés avant et après la notice, le montant des dons

¹ Meyer, loc. cit., p. 38.

² *Der Papyrusfund . . .*, p. 55 s.

s'élève à 260 *šeqel* ou 26 *karšīn*; or la notice de la col. vii, l. 1 ss. parle de 31 *karšīn* 8 *šeqel* qui se trouvaient en ce jour en la possession de Jedonja. On ne voit pas non plus, en comparant les parts qui leur sont attribuées, suivant quel principe se serait fait le partage de la somme totale entre les trois divinités, ni pourquoi d'autres dieux, tels que Haram ou Haram-Béthel, auraient été exclus de ce partage auquel il aurait été procédé d'office par les autorités. Enfin l'explication que nous discutons contredit les termes de l'inscription de la liste, suivant laquelle les contributions avaient été données *à* ou *pour Jahô*. — De ces considérations nous concluons que la notice, col. vii, l. 1 ss., ne peut avoir eu d'autre objet que de rapporter en cet endroit une somme d'argent distincte du montant des contributions de 2 *šeqel* par personne énumérées en détail dans la liste. La somme de 31 *karšīn* 8 *šeq.* qui se trouvait 'en la main de Jedonja' provenait sans doute d'autres donateurs, qui avaient fait leur offrande, en proportions diverses, pour les trois divinités mentionnées.

Une autre remarque à faire sur la liste des contributions, c'est qu'il n'est nullement établi qu'il s'agisse ici de dons offerts pour la célébration du culte. L'inscription parle d'argent donné 'à' ou 'pour Jahô'; il n'est pas dit que cet argent était destiné *au temple* ou à *l'autel* ou *aux prêtres*. Il est possible que les contributions aient plutôt pour but de subvenir à des besoins d'ordre social ou administratif, intéressant la communauté dans son ensemble ou une partie de ses membres. Et le fait que le registre s'est retrouvé au milieu du dépôt des archives profanes donne, même abstraction faite de toute autre considération, une probabilité sérieuse à cette hypothèse. La formule employée dans l'inscription, où il est question d'argent donné 'pour Jahô', signifierait simplement que les contributions avaient été recueillies au nom ou en l'honneur de Jahô. De la notice qui figure aux premières lignes de la col. vii il suivrait simplement qu'il se trouvait au sein de la communauté un grand nombre de membres qui, par disposition personnelle, préférèrent faire leurs offrandes non seulement au nom ou en l'honneur de Jahô, mais en même temps, dans telle ou telle mesure, en l'honneur d'Ašm-Béthel et d'Anath-Béthel, également reconnus par eux. L'autorité n'aurait pas jugé convenable de dresser un registre détaillé, avec indication des noms, des offrandes faites dans ces conditions.

De l'ensemble des données renfermées dans nos documents araméens nous croyons devoir conclure que Jahô seul était officiellement reconnu, comme objet d'un culte public et solennel, par la communauté d'Éléphantine; que des dieux tels que Anath-Jahô, Herem-Béthel, Ašm-Béthel, Anath-Béthel, sans doute d'autres encore, ne

jouissaient, quoique de la part d'un grand nombre de membres, que d'un culte individuel et privé. Le temple ne leur était dédié à aucun titre, ils n'avaient ni prêtres ni autels.

Un nouveau problème s'offre à présent à notre examen. D'où venaient ces dieux que beaucoup de membres de la communauté judéo-araméenne associaient dans leurs hommages religieux à Jahô? D'où ces cercles de serviteurs fidèles, parmi lesquels les dieux en question demeuraient l'objet d'un culte privé, étaient-ils originaires?

Ce qui frappe tout d'abord l'attention, c'est qu'on ne trouve dans les papyrus d'Éléphantine aucune mention des Baals ou des Aštarôth, de ces divinités qui nous sont présentées dans les documents bibliques comme objets des cultes superstitieux et polythéistes auxquels les Israélites infidèles, avant l'exil, se laissaient entraîner. Il est au moins très douteux que les reproches adressés par Jérémie (xliv) aux Juifs qui habitent en Égypte, et en particulier dans la Haute-Égypte, visent d'une manière spéciale et directe la communauté judéo-araméenne établie comme colonie militaire sur l'extrême limite méridionale du royaume, à Syène-Éléphantine. Les faux dieux dont le prophète condamne le culte, et qui étaient en réalité de ceux qu'Israël avait servis déjà autrefois,¹ sont inconnus à Éléphantine, du moins au cours du v^e siècle. D'encens offert à la 'Reine du ciel' les papyrus ne savent rien. A Jahô seul on offrait l'encens et les oblations dans son temple.

D'autre part, les dieux qu'un grand nombre parmi les gens d'Éléphantine honoraient à côté de Jahô sont également inconnus dans l'Ancien Testament comme ayant jamais été l'objet d'un culte quelconque, légitime ou non, en Israël.

D'une déesse parèdre de Jahvé, comme 'Anath-Jahô, que les Israélites auraient jamais honorée, les récits historiques de la Bible et les discours ou les invectives les plus sévères des prophètes ne nous apprennent rien. On a proposé d'identifier la 'Reine du ciel', dont parle Jérémie aux endroits cités tout à l'heure, avec 'Anath ou 'Anath-Jahô. Mais pourquoi, si la 'Reine du ciel' avait été servie sous le nom d' 'Anath-Jahô, Jérémie et le peuple qui lui répond se seraient-ils si soigneusement abstenus de la désigner sous ce nom? Qu'il y ait eu, aux premiers siècles de l'histoire des Hébreux, un juge du nom de 'Anath, qu'il y ait eu en Judée un bourg appelé Béthanie, ce sont là des faits dont il est impossible de voir le rapport avec le culte d' 'Anath-Jahô à Éléphantine.

Aucun nom divin, parmi ceux que vénéra jamais l'Israël ancien, ne présente, au point de vue de sa formation, une analogie avec ceux de

¹ Jér. vii. 17-18; xliv. 17 ss.

Herem ou H̄aram, et Béthel. Dans Gen. xxviii. 17 Béthel n'est pas traité comme nom d'un dieu, mais comme nom de lieu. Le texte est explicite. On allègue ensuite le nom propre d' 'un Juif': Béthel-šar-ušur, qu'on prétend reconnaître dans Zach. vii. 2.¹ Mais tout d'abord nous sommes loin ici de l'ancien Israël; le passage en question se rapporte à la date de la 4^e année du règne de Darius I^{er}, c'est-à-dire à l'an 518 av. J.-C. Au reste le nom supposé Béthel-šar-ušur serait évidemment un nom babylonien, et ne permettrait aucune conclusion touchant la religion ou le culte israélites. Est-ce que du fait que 'le prince' du peuple juif, en 538, s'appelait 'Šamaš-' ou 'Sin-bal-ušur'² on serait tenté d'inférer que 'Šamaš' ou 'Sin' sont d'anciennes divinités israélites? Enfin, l'interprétation du texte qui introduit dans Zach. vii. 2 le nom de Béthel-šar-ušur n'est pas admissible. Le nom ביתאל, que ce soit par une erreur de copiste, ou à la faveur d'une abréviation dont nos papyrus eux-mêmes offrent des exemples analogues,³ semble avoir été écrit pour בית-ישראל, de sorte que le sens sera: 'La maison d'Israël envoya Šarésér . . .'⁴

Un témoignage à première vue plus sérieux en faveur du culte dont un dieu Béthel aurait été l'objet en Israël avant l'exil de Babylone est celui que le P. Lagrange a cru pouvoir relever chez Jérémie, xlvi. 13. Le prophète dit:

Moab sera confondu à cause de Kemoš,
comme la maison d'Israël fut confondue à cause de *Béthel*.

Le rapprochement entre Béthel et Kemoš, le dieu de Moab, impliquerait de façon évidente la valeur de 'Béthel' comme nom divin.⁵ Il nous est impossible de nous rallier à cette manière de voir. La juxtaposition de Béthel et de Kemoš ne justifie nullement la conclusion que l'on en tire. D'autres exemples de rapprochements analogues se rencontrent chez les écrivains bibliques, sans le parallélisme rigoureux que l'on suppose ici. Pour n'en citer qu'un seul, où le nom Béthel est également en cause, le prophète Amos, v. 4 s., s'exprime ainsi: 'Recherchez-moi et vous vivrez! Mais ne recherchez pas *Béthel*! . . .' D'après l'exégèse que nous venons d'entendre appliquer à Jérémie xlvi. 13, il faudrait dire que dans Amos aussi Béthel est à comprendre comme nom divin en opposition avec Jahvé; et pourtant, comme la suite immédiate le montre,⁶ Béthel n'est autre chose ici que

¹ Meyer, *Der Papyrusfund . . .*, p. 60, adoptant l'avis de Peiser.

² Ezra i. 8.

³ Comp. N. Peters, *Die jüdische Gemeinde von Elephantine . . .*, p. 10 s.

⁴ Voir mon commentaire sur le passage dans *Les Douze Petits Prophètes*, Paris, 1908.

⁵ Lagrange, dans la *Revue biblique*, nouv. série, ix. 1912, p. 586.

⁶ ' . . . ne recherchez point Béthel, et ne venez pas au Gilgal! . . . '

le nom du lieu de culte idolâtrique bien connu, dans le royaume du Nord. A l'endroit cité de Jérémie c'est également ce nom de lieu qui est visé. Le prophète parle manifestement d'un Béthel que son auditoire ou ses lecteurs sont censés bien connaître comme la grande cause de la ruine d'Israël. Or, d'un dieu Béthel l'histoire biblique du royaume de Samarie et les prophètes qui exercèrent leur ministère dans ce royaume ne parlent nulle part; mais dans les récits historiques, et notamment dans les discours d'Osée, il est dit et répété avec emphase que le sanctuaire schismatique et idolâtrique de Béthel fut le crime qui attira sur Israël la vengeance de Jahvé. Il est inutile d'entrer dans d'autres explications touchant le passage de Jérémie.

Quant au nom divin 'Ašm des papyrus d'Éléphantine, sa prononciation exacte ne peut être déterminée avec certitude. On l'a mis en rapport avec une divinité du nom d'Ašima (אֲשִׁימָא), originaire de Ḥamath en Syrie d'après 2 Rois xvii. 30. Et à ce propos on a cru pouvoir signaler une trace de notre dieu Ašm d'Éléphantine dans Amos viii. 14. D'après la vocalisation massorétique nous lisons en cet endroit :

Eux qui jurent par le délit (בְּאֲשַׁמָּתָא) de Samarie,
et disent : Vive ton dieu, Dan !
et : Vive 'ton patron',¹ Beeršeba ! —
ils succomberont et ne se relèveront plus !

Au lieu de : Eux qui jurent par *le délit* de Samarie, on devrait lire : eux qui jurent *par Ašima* de Samarie. Nous nous trouverions ainsi en présence d'une ancienne déesse israélite, visiblement apparentée au dieu des Judéo-Araméens d'Éléphantine.²

Encore une fois, l'idée n'est guère vraisemblable. Tout d'abord, la lecture massorétique, Amos viii. 14, rend un sens parfait et il n'y a aucune raison de s'en écarter. Le 'délict' ou le 'péché' de Samarie se comprend de la manière la plus naturelle comme visant l'idole, le taureau d'or, qui était l'objet dans le royaume du Nord d'un culte condamné aussi dans les termes les plus sévères par Osée. En second lieu, rien n'indique que dans 2 Rois xvii. 30 Ašima soit à comprendre au féminin, comme nom d'une déesse; l'orthographe massorétique, à l'encontre des LXX, plaide plutôt en sens contraire. Le fait qu'à côté du dieu il y avait aussi une déesse *Sima* (Lidzbarski, *Ephem.* iii. 247) ne permet pas de trancher la question. En tout cas, Ašm d'Éléphantine était un dieu masculin. Ensuite la correction proposée pour Amos viii. 14 ne va pas au contexte. Bien que le prophète, déjà

¹ Moyennant la lecture בְּרֵדְךָ, au lieu de mass. בְּרֵדְךָ : vive *le chemin* (= le pèlerinage) de Beeršeba !

² Ed. Meyer, *Der Papyrusfund . . .*, p. 57 s.

dans le premier stique du passage cité, ait en vue un objet déterminé, il est clair cependant que dans la *forme du discours* il y a une progression du plus général au plus spécial. Ainsi dans le troisième stique, le ַַּ, c'est-à-dire 'le patron', le dieu protecteur, tutélaire, dit quelque chose de plus que le 'dieu' du second stique. Il convenait d'ailleurs que les deuxième et troisième stiques, avec les formules de serment mises dans la bouche des idolâtres, eussent, vis-à-vis du premier stique et du thème de l'accusation qui y est formulé, le caractère d'énonciations plus précises. Il serait choquant, dans ces conditions, que le premier membre mentionnât le nom propre d'un dieu, alors que le deuxième et le troisième n'en mentionnent point. — A considérer tout cela, il serait plus que téméraire de rejeter le témoignage autorisé de 2 Rois xvii. 30, rapportant que 'Ašima' fit son entrée en territoire samaritain au cours du VII^e siècle, avec des colons venus de Hamath.

Les dieux qui étaient l'objet, au sein de la communauté d'Éléphantine, d'un culte relatif à côté de Jahô sont tous inconnus dans l'antiquité hébraïque. Il importe de rechercher d'où ils étaient en réalité originaires.

'Béthel' signifie, à proprement parler, 'maison de Dieu'. 'Ḥerem' ou 'Ḥaram' aussi sera à considérer, selon toute probabilité, comme le nom signifiant à l'origine l' 'enceinte sacrée'. Dans le document cité plus haut, où il était question du serment prêté 'par le *Masgeda* et 'Anath-Jahô', nous apprenons comment la notion du lieu consacré à la divinité pouvait évoluer et se confondre avec la notion de la divinité elle-même. Dans le serment en question, le *Masgeda*, ou lieu d'adoration, se trouve mis sur la même ligne que 'Anath-Jahô et traité comme un être divin. Or Béthel se rencontre aussi ailleurs comme nom divin, savoir dans les régions syriennes ; et de même dans un contrat entre le roi de Ninive Asarhaddon et le roi Ba'al de Tyr.¹ Dans la Babylonie on trouve également le nom propre Ésaḡgil-idinnam, où Ésaḡgil, à proprement parler nom d'un temple, fait office de nom divin.² Que l'on songe ensuite à des noms divins comme *Zeus Madbachos*, *Zeus Bômos* (= *Zeus autel*), trouvés dans des inscriptions grecques en Syrie.³

Quant à 'Anath, son culte fut de bonne heure introduit en Égypte ; mais il demeura toujours très répandu en Assyrie et dans toute l'Asie occidentale soumise à l'influence des grands États mésopotamiens.⁴

¹ Winckler, *Altorientalische Forschungen*, ii, p. 10 ; Zimmern, *Die Keilinschriften und das A. T.* de Schrader, 3^e éd., pp. 437, 438.

² Sachau, p. 83.

³ Meyer, loc. cit., p. 61 ; Sachau, xxvi.

⁴ Baethgen, *Beiträge zur sem. Religionsgeschichte*, p. 52 s. ; Sachau, p. xxv.

Son nom se retrouve probablement dans celui de Anammelekh, une divinité 'de Sepharvaïm' honorée par les Samaritains.¹

'Ašm, de lecture incertaine, rappelle cependant d'une manière assez nette le dieu babylonien Išoum. Mais il est plus probable qu'Ašm est étroitement apparenté, ou identique, à l'Ašima de Ḥamath,² ce qui nous reporte une fois de plus dans le rayon des influences assyro-babyloniennes.

C'est donc dans cette direction-là qu'il faut chercher l'origine des dieux associés à Jahô par une partie de la communauté judéo-araméenne d'Éléphantine. Et cette conclusion se trouve aussitôt confirmée par la comparaison des noms propres théophores mentionnés dans les papyrus. Les noms composés avec Béthel sont ou bien des noms franchement babyloniens ou babylonisants, comme Béthelitaqim,³ ou trouvent tout au moins des correspondants babyloniens, comme Béthelnathan répondant à Nabunathan. A côté de Ašimkudurri nous trouvons Nabukudurri; à côté de Bethel'aqab, Nabu'aqab. Et des formations comme ces dernières nous rappellent des noms palmyréniens tels que Ath'aqab⁴, Bel'aqab⁵, 'Aqibah⁶. Le nom du chef de centurie Béthelitaqim est à mettre en regard des noms Siniddin, Nebu'aqab, mentionnés comme chefs de centuries dans le grand registre Sach. pap. 18, col. i, ll. 19, 20; et de celui de Nabušalev, chef de centurie d'après Sach. pap. 25, l. 8. C'est sans doute par pur accident que les dieux Sin et Nabu ne figurent pas autrement dans nos papyrus comme ayant eu une place dans les hommages de leurs fidèles à côté de 'Ašim, de Béthel, de 'Anath et de Ḥaram.

On ne peut alléguer qu'un certain nombre de Judéo-Araméens auront adopté ces divinités syro-babyloniennes à Éléphantine même, où ils les auraient reprises de leur entourage païen. Car il n'est pas probable que la communauté, dans un document comme le grand registre des contributions, aurait consenti à associer à Jahô, dans une même énumération, les dieux des étrangers païens. Ensuite et surtout une divinité comme 'Anath-Jahô ne peut avoir été créée que par des adorateurs de Jahô, et les autres divinités en question appartenaient visiblement au même milieu d'origine que celle-là. Il faut conclure que nous nous trouvons ici en présence d'un héritage religieux de ces membres de la communauté dont les ancêtres avaient apporté avec eux en Égypte le culte de certaines divinités syro-babyloniennes en

¹ Voir plus loin, p. 82.

² Plus haut, p. 79.

³ Voir plus haut, p. 11.

⁴ Lidzbarski, *Ephemeris f. sem. Epigraphik*, i. 198, 215.

⁵ Ibid. 345.

⁶ Ibid. 215.

même temps que celui de Jahô. Où ces ancêtres syncrétistes seraient-ils à chercher? A cette question le deuxième livre des Rois donne la réponse.

Nous lisons 2 Rois xvii. 24, 29-32 que dans le territoire de l'ancien royaume de Samarie survint, après la dispersion des dix tribus, une population mixte, partie d'origine syrienne, partie d'origine babylonienne, qui se mêla aux restes de la population ancienne israélite¹: 'Le roi d'Assyrie fit venir (des gens) de Babel et de Coutha², et de 'Avva, et de Ḥamath et de Sepharvaïm, et les établit dans les villes (du territoire) de Samarie à la place des enfants d'Israël . . . Et suivant leurs diverses nationalités ils posaient comme objet de culte leurs dieux propres . . .; les gens de Babel honoraient Soukkôth-Benôth (?); les Couthéens, Nergal; les gens de Ḥamath honoraient Ašima; les 'Avvéens honoraient Nibhaz³ et Tartaq (?) et ceux de Sepharvaïm brûlaient leurs enfants au feu en l'honneur d'Adarmelehk et d'Anammelehk⁴, dieux de Sepharvaïm. Et ils adoptèrent le culte de Jahvèh . . . Ils pratiquaient le culte de Jahvèh et servaient en même temps leurs propres dieux . . .'

Cette colonisation de l'ancien royaume de Samarie par les nouveaux occupants amenés de la Babylonie et de la Syrie se poursuivit durant trois quarts de siècle. Asarhaddon (*le maître d'Aḥiaqar!*) et Asurbanipal y contribuèrent pour leur part (Ezra iv. 1, 10) au cours du VII^e siècle.

Le polythéisme relatif d'une partie de la communauté d'Éléphantine s'expliquera tout naturellement par la supposition qu'elle comptait dans son sein un bon nombre de descendants de ces Samaritains. Et l'hypothèse fournit en même temps la solution de plus d'un problème qui est resté en suspens au cours de ces Conférences.

Notons avant tout, à ce propos, un fait, minime en apparence, mais qui ne manque pas, croyons-nous, de signification. La communauté judéo-araméenne d'Éléphantine porte le nom, assez surprenant, de חילא, חילא יהודיא, 'l'armée', 'l'armée juive'. Il est évident que cette 'armée' dont Jedonja-bar-Gemarja et consorts sont les chefs, et dont font partie les femmes, n'est pas autre chose que la société nationale-

¹ Ce mélange donna lieu au sobriquet ממוזר, *bâtard*, pour désigner les Samaritains (Deut. xxiii. 2; Zach. ix. 6). Voir plus haut, p. 17.

² D'où le nom de 'Couthéens' (הכותים) donné aux Samaritains par les Juifs. Comp. la Mischna, et Jos. *Ant.* ix. 14, 3.

³ Nom incertain; peut-être à l'origine un composé avec נבו.

⁴ 'Anu-melehk? ou plutôt 'Anath-melehk = la divinité féminine répondant à Adar-melehk? Sur l'assimilation du ת au מ voir Dalman, *Gramm. d. jüd.-pal. Aram.*, 1894, p. 73. Comp. ἐφφαθὺ Marc. vii. 34, et, pour l'assimilation du מ, *mammôn* (= ממוון?).

religieuse des serviteurs de Jahô à Éléphantine ; c'est l'équivalent du קהל ou du עם hébreu. Or il se fait que dans le livre de Néhémie iii. 34 (iv. 2) la communauté samaritaine est désignée par le même nom : ' . . . quand Sanballat entendit que nous bâtissions le mur, il fut saisi de colère . . . , et il s'exprima ainsi devant ses frères, et *l'armée de Samarie* . . . (והיל שמרון) '. On croit entendre un écho de la terminologie de nos papyrus.

Sanballat, ou Sin-uballit, lui-même, avec son nom babylonien et ses deux fils porteurs de noms hébreux, aurait été parfaitement à sa place dans la société d'Éléphantine. Et nous comprenons mieux à présent pourquoi Jedonja et ses collègues, du moins la seconde fois qu'ils écrivirent à Bagohi pour obtenir son appui dans l'affaire du temple, s'adressèrent aussi en même temps ' à Delaja et à Šelemja, les fils de Sin-uballit, le gouverneur de Samarie ', pour ' leur faire part de toutes ces choses '.

Les affinités babyloniennes que nous avons reconnues plus haut dans les institutions et usages des Judéo-Araméens d'Éléphantine, notamment dans leur droit matrimonial, et dans leur conception de la situation juridique de la femme, se comprennent très bien au sein d'une société composée en grande partie d'éléments d'origine babylonienne.

Que les documents littéraires, tels que l'histoire d'Aḥiaqar et la version araméenne de l'inscription de Béhistoun, dont il nous ont laissé les restes, soient précisément, eux aussi, en rapport avec la Babylonie au point de vue même des sources d'où ils dérivent ; que les noms propres babyloniens y soient orthographiés de façon remarquable, cela paraîtra naturel.

On s'étonnera moins que le nom sous lequel nos Judéo-Araméens désignaient leur temple, Égûra, puisse avoir été un nom babylonien.

Si la communauté s'était composée exclusivement de descendants d'émigrés qui avaient, avant le milieu du vi^e siècle, quitté la Judée, nous nous demandons encore une fois comment, parmi les nombreux documents de tout genre trouvés à Éléphantine, il ne s'en serait pas rencontré un seul écrit en hébreu, et pas une lettre de l'ancienne écriture hébraïque ? Avant la captivité on ne parlait pas encore araméen en Judée, et l'ancienne écriture y était encore en usage. Comment les Juifs émigrés auraient-ils perdu à Éléphantine leur langue et leur écriture ? Dans l'hypothèse que nous proposons le mystère s'éclaircit. Au commencement du vi^e siècle, ou vers la fin du vii^e, à l'époque que l'on peut supposer comme date de l'émigration des premières troupes de colons militaires pour la Haute-Égypte, les ' Couthéens ' établis dans l'ancien royaume de Samarie, ou beaucoup parmi eux, devaient avoir conservé l'araméen avec les formes et caractères babyloniens qu'offrent nos

papyrus; les formes plus récentes ne peuvent s'être introduites ou généralisées dans la communauté samaritaine de Palestine que plus tard. D'autre part ces mêmes Couthéens, à l'époque indiquée, ne pouvaient encore avoir adopté l'ancienne écriture hébraïque, dont ils se servirent dans la suite, et qui, moyennant certaines modifications, devint l'écriture *samaritaine*. Grâce à l'importance beaucoup plus grande de l'araméen comme langue internationale, l'élément araméen de Samarie, à Éléphantine, imposa sa langue, et avec elle son écriture babylonienne, à l'élément juif et finit par éliminer complètement l'hébreu. Il ne resta d'autre trace de celui-ci que les hébraïsmes que l'on peut relever dans l'idiome qui le supplanta.¹

Sans doute la colonie d'Éléphantine doit avoir compté aussi dans son sein un grand nombre de membres d'origine judéenne ou juive proprement dite. La confiance dont elle témoigna dans l'appui du clergé de Jérusalem, et le nom même de *Juifs*, d' 'armée juive', sous lequel la communauté et ses membres sont désignés, même par exemple dans le message de Ḥananja relatif à la fête de Pâques, ne permettent guère d'en douter. Mais d'autre part, du fait que cette appellation est appliquée indistinctement aux colons, serviteurs de Jahô, on ne saurait conclure que tous doivent avoir été d'origine juive. L'hostilité entre Juifs et Samaritains datait, en Palestine, du jour où Zerubbabel avait refusé les offres de services et de communion de ces derniers, à l'occasion de la construction du second temple; ² c'est-à-dire d'une époque à laquelle la communauté d'Éléphantine et probablement aussi son temple existaient déjà. L'union dans le culte de Jahô, loin de la mère-patrie, offrait un fondement naturel à une dénomination commune de tous les éléments de la colonie judéo-araméenne. On se rappellera à ce propos la parole de Josèphe, Ant. ix. 14. 3, touchant l'attitude généralement observée par les Samaritains à l'égard des Juifs: quand ceux-ci sont dans une situation prospère, les Samaritains s'empressent de se réclamer de l'origine et de la nationalité communes qu'ils prétendent avoir avec eux; quand les affaires des Juifs tournent mal, les Samaritains posent vis-à-vis d'eux en étrangers.

Il n'y a guère moyen de déterminer les circonstances historiques dans lesquelles les colons judéo-araméens quittèrent la Palestine

¹ Cowley (*Aramaic Papyri*), p. 20.

² Ezra, iv. 1 ss.; voir plus haut, p. 21. Rappelons à ce propos l'explication que nous avons proposée autrefois du passage obscur Ezra iii. 8, et qui consistait à reconnaître dans בנימא un reste de l'ancien texte araméen, = במה : 'Car une *bāmā* se trouvait dessus (= sur les fondements), élevée par les peuples d'alentour' (= les Samaritains). Voir *Nouvelles études sur la Restauration juive* . . ., p. 143 s.

pour aller s'enrôler au service de l'Égypte, ou la date précise de la construction de leur temple. Mais il est très probable qu'un grand nombre, tant du territoire samaritain que de la Judée, suivirent Néchao II quand celui-ci, après la bataille de Megiddo (609), retourna dans son pays entraînant en captivité le roi Joachaz (2 Rois xxiii. 33, 34). Et ceux-là ne furent peut-être pas les premiers. Les troubles qui agitèrent l'Asie occidentale, à partir des années 620, par suite des invasions scythes, auront provoqué l'exode d'un grand nombre d'habitants. Nous avons mentionné au début de ces conférences le passage de la lettre de Pseudo-Aristée parlant de troupes judéennes qui plus tard furent envoyées au secours de Psammétique II contre l'Éthiopie. Il est possible et vraisemblable que parmi les Juifs qui se réfugièrent en Égypte à la suite des événements de 586 un certain nombre allèrent à leur tour rejoindre la garnison d'Éléphantine.

Hormis le renseignement contenu dans le fragment de l'acte par lequel, en l'an 5 d'Amyrtée, un nommé Menaḥem reconnaît devoir à la nommée Selû'a la somme de 2 šeqel = 1 stater (Sach. pap. 35, pl. 34), nous ne savons rien de précis sur le sort de la colonie après le règne de Darius II.

INDEX ALPHABÉTIQUE

- Abraças*, 69.
 Abréviations, 51, 78.
 Abydos, 10, 11, 38.
 Achaemenes, 9.
 Adonis, 69.
 Agneau pascal, 18, 61.
Aguda, 12.
 Ahiqar, 33 ss., 82, 83.
 Aïa, 70 s.
 Aksa, 29.
 Amyrtée, 3, 38.
 Anammelekh, 81, 82.
 'Anani, 39, 44.
 Anath, 77, 80.
 Anath-Béthel, 74 ss.
 Anath-Jahô, 74, 77, 81.
 Anukit, 5.
Arad-ékâl, 13.
 Araméen (*Préf.* v. s.), 29 s., 31, 83.
 Araméens (colonistes), 3 . . .
 Arche d'alliance, 19, 61.
 Aristée (Pseudo-), 6.
 Armée juive, 10, 82 s.
 Aršam, 9, 41, 44 s., 46, 50.
 Artabanu, 7, 8 . . .
 Artaxerxès I^{er}, 21, 43.
 — II, 9, 23, 43.
 Asarhaddon, 33 ss., 82.
 Ašor, 4, 13, 14, 24 s., 26 ss.
 Ašima, 79 s., 81, 82.
Ašm-Béthel, 74 ss.
 Assimilation (de lettres), 82.
 Assouan, 1, 3 (v. *Syène*).
 Aštarôth, 77.
 Asurbanipal, 82.
 Autel, dans le Pentateuque, 17, 58 s.
 — du temple de Salomon, 17, 59.
 — du second temple, 17, 58 s.
 — à Eléphantine, 49, 54, 56.
 'Awstan, 39, 44, 47, 59.
Azđakārē, 9.

 Baals, 77.
 Babylonien, style juridique —, 25 s. ;
 droit matrimonial, 26 ss. ; droit civil
 touchant la situation de la femme, 29 ;
 noms babyloniens, 25, 81.
 Bagothi, 9, 43, 47, 48 ; Bagothi aux Juifs
 d'Eléphantine, 49 s., 55, 63.
Be'el-te'em, 44.
 } בעל דגל
 } בעל קריה } 7 s.
 Béhistoun, 32, 83.
 Bélier, 5, 18, 55.
 Béthel, 74 s., 78 s., 80.
 Béthel-šar-ušur, 78.

 Béthelqm, 11, 81.
 Bibliques (absence de papyrus —), 30.
 Booz, 26.
Βοσπορηνοί, 35.

 Calendrier, *Préf.* iv.
 Cambyse, 4, 42, 56.
 Cecil (Lady —), 1, 2.
 Cèdre (bois de —), 41.
 Centuries, 11, 25, 81.
 Chefs de la communauté d'Eléphantine,
 10.
 Chiffres, 3.
 Chnoub (Chnoum), 5, 38, 39, 51.
 Cité (droit de —), 7 s.
 Clément d'Alexandrie, 35, 69.
 'Clôture (entre les jours), 18.
 Colonie d'Eléphantine, 4, 5, 6, 11 s., 57,
 83, 84 s.
 Colonisation de Samarie, 82.
 Colonnes (dans le temple d'Eléphan-
 tine), 41, 53.
 Communauté judéo-araméenne, 10,
 76 . . .
 Compagnies militaires, 7.
 Contradictaires (données —), 14 s.
 Contrats d'Eléphantine, 14 s., 25 s. (v.
 Mariage).
 Costabaros, 26.
 Couthéens, 82.
 Cowley, 1, 29, 30, . . .
 Culte célébré à Eléph., 24, 41 s., 46, 50,
 54 ss., 56, 61 ss., 73, 75, 76 s.

 Damnadēn, 8.
 Daphné, 6.
 Dargman, 5, 8.
 Darius I^{er}, 3, 32.
 — II, 3, 9, 17, 41, 85.
 Darius Codoman, 44.
 Dates (des papyrus), 3.
Degel, 6 s.
 Delaja, 43, 49.
 Démocrite, 35.
 Démotiques (papyrus), 27.
 Deutéronome, 16, 17, 18, 24, 54, 57, 58,
 59, 60 s., 62, 64.
 Dimes, 19 s.
 Diodore de Sicile, 68.
 Dionysos, 69.
 Divorce, 10, 26 s., 28.
 Dot, 27 s., 29.
 Droit de cité, 7 s. (v. *babylonien, égyptien,*
 hébraïque).

 Écriture (des papyrus), 30, 83 s. ; —
 samaritaine, 84.

- '*Eda*, 10, 13, 16.
Egûra, *ēgurrû*, 52 s.
Égyptien (droit), 27.
Égyptiens, 6 ; — leurs relations avec Judéo-Araméens : d'abord amicales, 24, 25, 38 ; puis hostiles, 38, 41 . . . , 51.
'*Elahaja*, 73.
Éléphantine, 1, 4 ss., etc.
Éliashib, 23.
Encens, 42, 49, 50, 59 s.
Ésaggil-idinnam, 80.
Esclaves, 14.
Ésope, 35.
Euting (papyrus —), 2, 38, 46 s.
Ézéchiass, *Préf.* vi. s., 31.
Ézéchiel, 19.
Ezra, 20, 23.
Femme (sa situation juridique), 28 s., 83.
Feu (sacrifices par le —), 20.
Garizim, 49, 60, 63.
Gnostiques, 69.
Goshkajē, 9.
Hadadnouri, 5, 25.
Hammourabi, 26 ss.
Hamûnûth (adv.), 41.
Hanani, frère de Néhémie, 40.
Hananja, 17, 39, 73.
Haram (-Béthel), 74 ss.
Harûs, 9.
Hébraïque (droit), 29.
Hébreux (tribunal des — ?), 8.
Héritiers, 29.
Hésychius, 68.
Homadath, 7.
Ibscher (Hugo), 2.
Idinnabu, 7.
Informateurs, 9.
Išoum, 81.
Ja—Jah, 69 ss.
Jahô, Jahou, 4, 67 s., 69 s., 72, 75.
Serment par —, 8, 13.
Jahvêh, 67 ss. ; 70, 71 ss.
Ja'lu (roi de Damas), 69, 70.
Jaô, 68 s., 73.
Jaoubi'di (roi de Hamath), 69.
Jâva, 67 s.
Jâ-ve-ilu, 68, 69.
Jeb-Éléphantine, 3, 4 . . .
Jedonja (bar-Gemarja), 10, etc., 74 ; — à Bagohi, 40 ss., 47 s.
Jedonja-bar-Hošaja, 13.
Jehohanen (gr. prêtre), 20, 43, 47.
Jérémie, 4, 77 ; *Préf.* vii.
S. Jérôme, 68, 72.
Jérusalem (sa restauration), 21, 22.
Jezanja, 12, 13 s.
Joachaz, 85.
Joël, 70.
(Johanen = Jehohanen.)
Jokhebed, 72.
Josias, 56.
Judiciaire (organisation), 8.
Juges, 8.
Juifs (nom donné aux colonistes), 3 s.
Juifs influents en Égypte hostiles à Éléphantine, 39, 46, 49.
Juridiction du gouverneur de Judée en Égypte, 9, 47.
Kaleb, 29.
Léontopolis, 61, 63 s.
Lévirat, 29.
Lévites-prêtres, 17 ; lévites et prêtres, 19.
Lieu du culte, dans le 'Code sacerdotal', 19 ; — à l'époque de la captivité et plus tard, 19 ; — dans les lois du Pentateuque, 54, 57 ss., 60 ; — dans l'histoire ancienne d'Israël, 57 s.
Mahseja-bar-Jedonja, 12 ; — et Qonja, 12 ; — et Dargman, 8, 12, 13 ; — et Mibtahja, 12 s. — et Jezanja, 12.
Malachie, 17, 22.
Mamzer, 17, 82.
Manasse fils de Jaddoua, 44.
Manassès, roi, 57, 59.
Mardouk-bar-Palti, 38.
Maréa, 6.
Mariage (contrat de —), 26 ss.
Mariages mixtes, passés sous silence dans le 'Code sacerdotal', 16 ; — défendus par le Deut., 16 s. ; — combattus par Néhémie et Ezra, 16 s., 22 s. ; — en usage à Éléphantine, 25.
Masgêda, 74, 80.
Matrimonial (droit), 26 ss., 83.
Ma'ûzia, 10, 11, 39.
Mazdéen, 40.
Megiddo, 85.
Meša, 72.
Meschoullam, 13, 29.
Mibtahja, 8, 12, 13, 26 ss., — ses fils, 12, 13, 14.
Minha (v. *Encens*).
Mohar, 27, 28.
Mois, *Préf.* iv.
Mond (Rob.), 1, 2.
Monnaie, 24, 28.
Monothéisme à Éléphantine démenti par les faits, 73.
Naaman, 62.
Nabu, 81.
Nabu'aqab, 11, 81.
Nabukudurri, 7, 81.
Nabušalev, 11, 81.
Naphajan, 6, 41.
Nathan (Ashor), 24 s.
Nécho II, 85.
Néhémie, 19, 21 s., 43.
Nepha, 8.
Nô' (Thèbes), 40, 51.
Nombres indiqués par chiffres, 3.
Noms théophores hébreux à Nippour, 67 ; — dans la Bible, 69 ss. ; — à Éléphantine, 74, 75, 81.
— babyloniens, 25, 81.
Nord (= côté inférieur), 14.

- Onias (temple d' —), 64 s.
 Origène, 68, 70.
 Originaux des papyrus d'Éléphantine, 1, 3.
 Ostraka, 2 s., 18, 68.

 Païenne (terre —, impure), 61 s., 65.
 Palmyréniens (noms), 81.
 Papyrus d'Assouan et d'Éléphantine, 1, etc.
 Pâque, 17 s.
 Particularisme juif, 20.
 Patriarches, leurs sacrifices, 62.
 Peine conventionnelle, 15.
 Perse, régime — en Égypte, 6, 38 s., 40, 44, 47.
 Pi', fils de Pehi, 13.
 Portes du temple d'Éléphantine, 41, 53 s.
Pratarak, 6.
 Prêtres et lévites, 17, 19 ; prêtres et laïques, 59 ; prêtres de Jahô à Éléphantine, 10, 75 ; prêtres de Chnoub, 10, 35, 41, 51.
 Prêts à intérêt, 24.
 Prosélytisme, 24 s.
 Psammétique I^{er}, 5 s., 57.
 — II, 6, 85.
 Pseudo-Aristée, 6, 85.

 Qonja, 12.

Rab-hailā, 6.
 'Reine du ciel,' 77.
 Rubensohn, 1, 2.
 Ruth, 26.

 'Sacerdotal (Code),' 16, 17 s., 19, 20, 59.
 Sachau, 2, etc.
 Sacrifices en terre païenne, 61 ss. ; — à Éléphantine, 56 . . . ; — chez les Égyptiens, 55.
Sagan, 8.
 Salomé, 26.
 Samaritains, 21 s., 82 s., 83 s.
 Sanballat, 22, 23, 43 s.
 Sati, 5, 38 ; serment par —, 8, 13, 24.
 Satrape, 9.
 Sayce (papyrus —), 1, 2, 24.
 Sayce-Cowley, 1, etc.
 Scribes, 9.

 Scythes, 85.
 Sennachérib, 33.
 Sin, 81.
 Siniddin, 17.
 Sin-uballit (*Sanballat*), ses fils, 43, 83.
 Soldat, עביר, 8.
 Strabon, 35.
 Style juridique, 25 s.
 Sud (= côté supérieur), 14.
 Syène, 3, 4, 13 . . .
 Synagogue, 52, 61.

 Tašetres, 4, 46.
 Temple de Jahô à Éléph., 4, 15 . . . ; son nom, 52 s., 83 ; disposition architecturale, 53 ; situation, 15, 53 ; destination, 56, 75 ; sa légitimité ? 55 ss. ; date de sa fondation, 42, 56 ; sa destruction, 40 ss., 51 ; circonstances préliminaires à la catastrophe, 38 s. ; troubles subséquents, 45 ss., 51.
 Tétragrammaton, 67 ss.
 Thèbes, 40, 51.
 Théodoret, 70 s.
 Théophraste, 35.
Tiphthājē, 9.
 Tobie l'Ammonite, 22.
 Tobie et Ahiqar, 34.
 Tobie (mariage de —), 26.
 Toiture (dans le temple d'Éléph.), 41, 54.
 Tolérance, 38 . . .
 Tribunaux, 8.

 Urija, 10.
 Urîm et Tummîm, 20.

 Vénalité des fonctionnaires perses, 39, 40.
 Vœu de l'épouse et de la fille, 29.

 Warizath, 7.
 Widarnag, 6, 8, 38 s., 41, 45.

 Xerxès, 3, 21.

 Zerubbabel, 21.
Zeus Bômos, 80.
 — *Madbachos*, 80.
 Zucker, 2.

TABLE DES TEXTES CITÉS

	PAGE		PAGE
<i>Gen.</i> 11, 31	62	1 <i>Sam.</i> 26, 19	62
12, 4	62	1 <i>Rois</i> 12, 26 ss.	60
12, 7	62	2 <i>Rois</i> 5, 17 s.	62
28, 17	78	17, 24	82
28, 18 ss.	62	17, 29-32	82
46, 1	62	17, 30	79 s.
<i>Exod.</i> 3, 13 ss.	71 s.	18, 26	Préf. vi. s., 31
3, 18	62	19, 14	Préf. vi.
4, 23	62	23, 33 s.	85
5, 1, 3	62	<i>Is.</i> 19, 18	Préf. vii.
8, 26	62	19, 18 ss.	64
12, 5	18	<i>Jér.</i> 5, 15	Préf. vii.
12, 18 ss.	18	7, 17 s.	77
15, 2	70	16, 13	62
20, 5 s.	27	24, 8	4
20, 7	73	43	4
20, 24 ss.	58 s.	44, 17 ss.	77
22, 24	24	48, 13	78
23, 14-19	54, 57, 60	<i>Ezéch.</i> 40, 45 s.	19
34, 24	54, 57, 60	44, 9 ss.	19
<i>Lév.</i> 3, 16	58	<i>Osée</i> 7, 8	20
7, 22	58	9, 4	61
17, 1 ss.	54, 58	12, 10	72
25, 36-7	24	13, 4	72
26, 16	73	<i>Joël</i> 4, 19	52
<i>Nombr.</i> 18, 25 ss.	19	<i>Amos</i> 5, 4 s.	78
25, 6 ss.	16	7, 17	61
27, 1 ss.	29	8, 14	79
27, 18 ss.	20	9, 6	12
30, 3 ss.	29	<i>Sophon.</i> 1, 8	21
31, 18	16	<i>Zach.</i> 7, 2	78
36, 6	29	9, 6	17
<i>Deut.</i> 4, 28	62	<i>Ruth</i> 4, 10 ss.	26
7, 1-3	17	<i>Daniel</i> 2, 4 ^b -7	31
12, 2-3 s.	60	3, 2	9
16, 2, 5 ss.	17	<i>Ezra</i> 1-6	31
16, 8	18	1, 8	78
21	58	3, 8	84
22, 29	27	4, 1	82
23, 2	17	4, 1 ss.	84
23, 20 s.	24	4, 6-23	21
24, 1 ss.	27	4, 7	10
25, 5-10	29	4, 8-6, 18	31
26, 13 ss.	20		
27, 5 ss.	17, 59		
28, 36	62		
28, 64	62		
<i>Jos.</i> 8, 30-5	17, 59		
15, 18 s.	29		
<i>Juges</i> 1, 14	29		

ADDENDUM

P. 31, n. 1 *ajouter* : Ezra vii. 12-26.

Schweich Lect. 1914

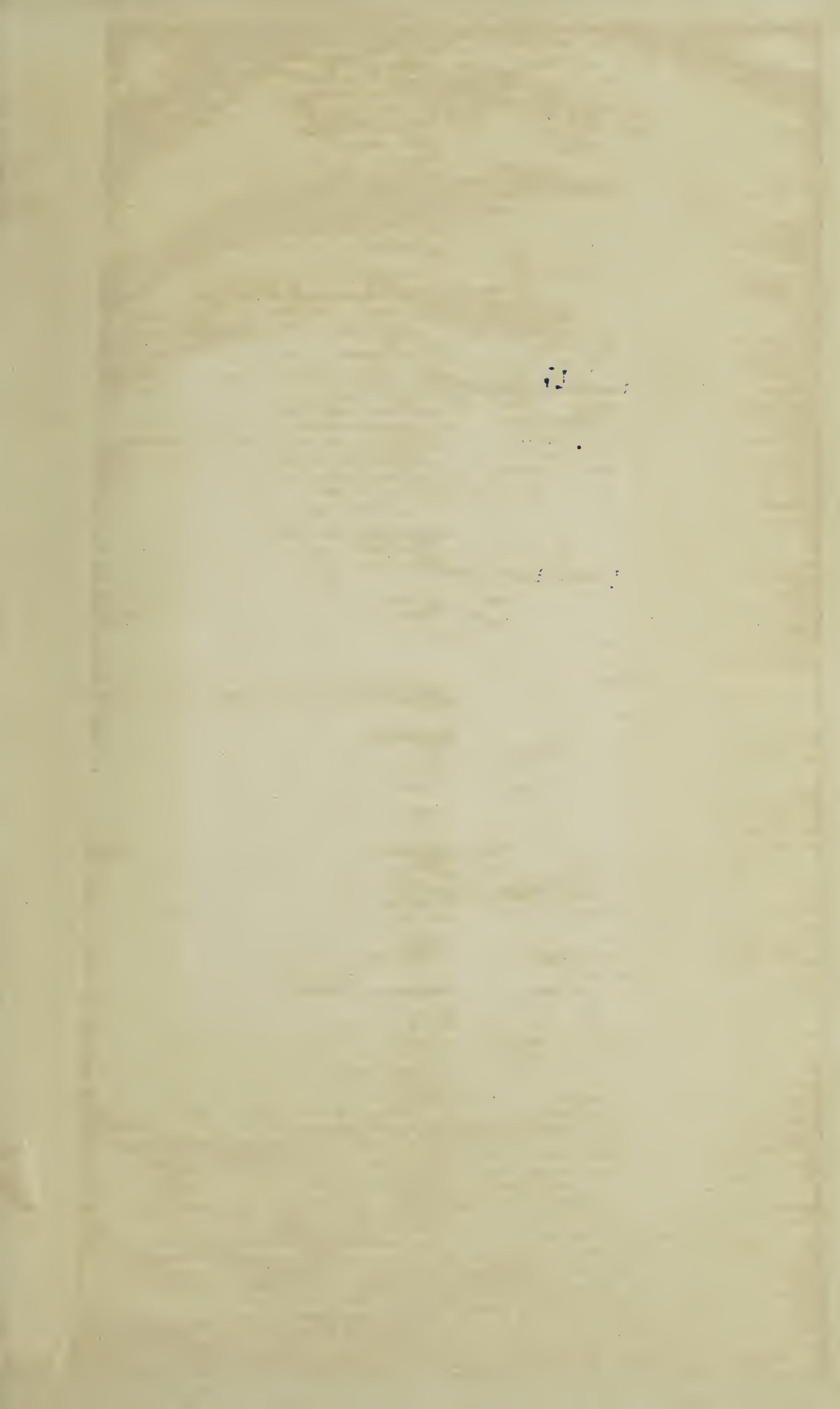
TABLE DES TEXTES CITÉS

91

	PAGE		PAGE
<i>Ezra</i> 4, 8-23	30	<i>Néhém.</i> 9, 1 ss.	22
4, 9	10	10, 1 ss.	22
4, 10	82	10, 32 ss.	22
4, 17	10	11, 1	22
5-6	21, 30	12, 23	43
5, 3	10	12, 27 ss.	22
7, 11 ss.	23	13, 1 s.	17
7, 14	23	13, 4 ss.	23
7, 25	23	13, 6	44
8, 36	23	13, 10 ss.	19
9	23	13, 23 ss.	23
9, 1-2	17	13, 24	31
9, 10 ss.	17	13, 28	23, 44
10, 6	23, 43	<i>Tobie</i> 1, 21 s.	34
<i>Néhém.</i> 1, 1-3	21, 40	7, 13	26
3, 34	22, 83	11, 18	34
(4, 2, <i>Vulg.</i>)	22, 83	(11, 20 <i>Vulg.</i>)	34
5, 15	22	14, 10	34
6, 17 ss.	22	1 <i>Mac.</i> 4, 44 ss.	17, 59
7, 2	40	<i>Marc.</i> 7, 34	82
8	Préf. vi. 22, 23		
9	17		

Date Due

FACULTY			
FACULTY			
MAY 1977			
DEC 1968			
FACULTY			
JUN 15 1977			
NOV 30 77			
			



PJ5208 .E6H7
Une communaute judeo-arameene a

Princeton Theological Seminary-Speer Library



1 1012 00002 4341